ALACAKARANLIKTA HEGEL'İ DÜŞÜNMEK

Derleyenler: Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel



Şeyla Benhabib'in Sunuşuyla

AYRINTI

FELSEFE

Derleyenler

KURTUL GÜLENÇ: 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Gülenç'in *Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk* (Tekin Yayınları, 2016), *Frankfurt Okulu* (Ayrıntı Yayınları, 2015) ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx ve Sonrası* (İthaki Yayınları, 2017) adlı kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi – Platon'dan Zizek'e* (Doğu Batı Yayınları, 2013) ve Özlem Duva ile birlikte yayıma hazırladığı *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (YKY, 2016) adlı çalışmaları da bulunmaktadır. Sırasıyla Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve politika felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Frankfurt Okulu, Aydınlanma felsefesi ve çocuklar için felsefedir.

ÖZGÜR EMRAH GÜREL: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra Carleton Üniversitesi Ekonomi Politik Enstitüsü'nden yüksek lisans derecesini Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in politika kavramlarını karşılaştıran teziyle almıştır. Doktora öğrenimini Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Platon'un *Devlet* diyaloğunda siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine yazdığı teziyle tamamladı. Edebiyat-felsefe ilişkisi, Antik Yunan siyaset felsefesi, Alman İdealizmi, Eleştirel Teori ve Amerikan Pragmatizmi alanlarında çalışmaktadır. *Platon'un Devlet'inde Siyasal İktidarın Paradoksal Doğası* ile *Akıl ve Devrim: Lukács ve Habermas ile Praksis Felsefesini Yeniden Düşünmek* adlı iki ayrı kitap projesi üzerine çalışmaktadır.

Ayrıntı: *1499*
Felsefe Dizisi: 44

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji

Derleyenler:
Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel

© Kurtul Gülenç-Özgür Emrah Gürel, 2021

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Kenan Mutluer

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z
Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul
Tel.: (0212) 875 48 86-87 - Fax: (0212) 875 48 88
Sertifika No.: 47881

Birinci Basım: *Mayıs 2021*

ISBN 978-605-314-512-7
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek

Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji

Derleyenler:
Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel

Şeyla Benhabib'in Sunuşuyla...



FELSEFE DİZİSİ

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

. Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er – Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
Yusuf Örnek

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

Entelektüelin Siyasi İşlevi
Michel Foucault

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
Jacques Rancière

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
Herbert Marcuse

Hegel'in Diyalektiği
Hans-Georg Gadamer

Delilik Gemisi
Ali Akay

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
Michael Stolleis

İçindekiler

Sunuş / Hegel ve Toplumsal Ontoloji
Şeyla Benhabib *7*

Önsöz / Eleştiri, Özgürlük ve Toplumsal Ontoloji: Yirmi Birinci Yüzyılda Hegel'i Yeniden Düşünmek
Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel 17

Toplumsal Varlığın Hegelci Ontolojisini Anlama İmkânı Üzerine Bir Ön-Hazırlık
Güçlü Ateşoğlu 25

Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması
Kurtul Gülenç 38

Theodor W. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i: Totalitenin Dışına Açılan Çıkış Kapısı
Önder Kulak 94

Nehirde Sabit Durmaya Çalışmak: Hans-Georg Gadamer'in Muhafazakâr Tarihselciliği Üstüne
Ömer B. Albayrak 153

Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?
Özgür Emrah Gürel 179

Eleştirel Teorinin (Sol-)Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı
Volkan Çıdam 222

Çağdaş Amerikan Hegelciliğinde Normatiflik, Tanınma ve Özgürlük
Alper Türken..... 247

Yeryüzünde Felsefe: Şeyla Benhabib'de Etik Yaşam ve Kozmopolitanizm
Zeynep Savaşçın..... 291

Katkıda Bulunanlar..... 333

Sunuş
Hegel ve Toplumsal Ontoloji*

*Şeyla Benhabib***

Hegel'in felsefesi son iki yüzyılda birçok kez ölü ilan edilmiş, gericiliğe ve hatta totalitarizme[1] zemin hazırlamakla suçlanmış olsa da, bu felsefenin gücü ve etkisi azalmadı. Tam aksine: 1960'lardan beri hem Kıta Avrupası felsefesinde hem de mantıksal-pozitivizmi takip eden Analitik felsefe geleneğinde[2] bir Hegel Rönesans'ı yaşandı. Birbirinden başarılı denemelerden oluşan bu çalışma, Hegel felsefesinin kalıcı gücüne tanıklık etmektedir. Aynı zamanda bu çalışma, son on yılın oldukça olumsuz politik koşulları altında çalışan, fakat yine de uluslararası bir bilim ve analiz düzeyine ulaşmayı başaran Türkiyeli bilim insanlarının oluşturduğu bir felsefi topluluğun filizlenmesini belgeliyor. Bu kısa "Sunuş"ta, yazarların katkılarında daha ayrıntılı olarak ele aldıkları Hegelci felsefenin yalnızca bazı ana temalarını tartışacağım.

---

* Bu metnin orijinali İngilizcedir. Bu çeviri, kitabı derleyenlere aittir.

** Eugene Meyer Siyaset Bilimi ve Felsefe Profesörü, Onursal-Emekli, Yale Üniversitesi; Kıdemli Araştırma Üyesi ve Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi, Columbia Üniversitesi.

1. Örneğin bkz. Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 Cilt, Princeton University Press, New Jersey, 1945 [2013]), Alan Ryan tarafından yazılan "Giriş" ile beraber.

2. Alper Türken'in Wilfred Sellars'ın etkileyici Hegel okumasıyla başlayan ve bu gelişmeleri takip eden incelemesi için bkz. "Çağdaş Amerikan Hegelciliğinde Normatiflik, Tanınma ve Özgürlük", *elinizdeki kitap* içinde, s. 247-90.

Çağdaş Alman felsefesinde Hegelci düşüncenin devam eden mirası Kant, Hegel ve Marx arasındaki çözüme kavuşturulmamış bağın bir sonucudur. Nasıl ki Hegel'in Kant eleştirisi Kantçı felsefenin inkârına yol açmadıysa, Marx'ın Hegel eleştirisi de Hegel'in inkârına yol açmadı; hatta paradoksal olarak Hegelci temaların kimi Marksist gelenekler tarafından yeniden benimsenmesiyle sonuçlandı. "Nehirde Sabit Durmaya Çalışmak: Hans-Georg Gadamer'in Muhafazakâr Tarihselciliği Üstüne" adlı yazısında Ömer B. Albayrak, genç Hegel'in amacının, görü ile anlama yetisi, biçim ile madde, irade ile akıl gibi Kantçı ikilikleri reddetmek değil, daha çok onları farklılaştırılmış bir bütüne entegre edecek karmaşık bir sentez aramak olduğunu açıklıyor. Bu süreçte genç Hegel, kendisini "modernliğin ruhu" ile uzlaştıracak ve erken dönem yazılarındaki Yunan *polis* (kent-devleti) karakteristiğinin idealleştirilme gayesinden uzaklaşacaktır: "Yine Hegel'in düşüncesinin tarihsel kökenlerine baktığımızda birkaç hattın bir araya geldiğini görürüz. Bir yandan akıl ile imanın çelişmediğini savunan Protestan reformu, öte yandan Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin dünyayı dönüştürücü tavrı ve gücü, toplumların sabit ve mutlak olmadıkları fikriyle bir araya gelerek, felsefeyi dünyanın özgür insan eylemiyle değiştirmesinin ve akla dayanarak yönetebilmesinin araçlarından biri, ama aslında tüm öbür araçları mümkün kılacak temeli olarak karşımıza çıkar."[3] Tıpkı Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" üzerine yazdığı ünlü makalesinde, çağın ruhunu aydınlanmacı ve sorgulayıcı olarak savunduğu gibi, Hegel de modern bireyciliğin ve toplumu sadece ihtiyaçların tatmini olarak tanımlayan bir piyasa sistemi yanılsamasının eleştirmeni olmasına rağmen, modern devlette bireyin "kişilik hakları"nı savundu; eş deyişle bu haklar, eylemin hedeflerini oluşturmada, başkalarıyla ilişkilenebilmede ve (başkalarının) arzularını ve iradesini onlara[4] yerleşik kılmak adına başkalarıyla işbirliği içinde dışsal nesneler dünyasını dönüştürmede kendi

3. Bkz. Ömer B. Albayrak, "Nehirde Sabit Durmaya Çalışmak: Hans-Georg Gadamer'in Muhafazakâr Tarihselciliği Üstüne", *Elinizdeki kitap* içinde, s. 158
4. Dışsal nesneler. (der. n.)

öznelliğini kuran bireyin devlet tarafından bir kişi olarak muamele görme/tanınma haklarıdır. Benim iletişimsel etik ve kozmopolitanizm çalışmalarıma ilişkin "Yeryüzünde Felsefe: Şeyla Benhabib'de Etik Yaşam ve Kozmopolitanizm" başlıklı meseleye nüfûz eden yazısında Zeynep Savaşçın Paul Ricoeur'den şöyle alıntılamaktadır: "Bizim için Hegel'den bir şey Kant'tan bir şeye galip geldi; ancak Kant'tan bir şey de Hegel'e galip geldi; çünkü biz radikal bir biçimde post-Kantçı olduğumuz oranda post-Hegelciyiz. Benim görüşüme göre, bu alışveriş ve bu değiş-tokuş hâlâ bugünün felsefi söylemini şekillendiren şeydir. Bu nedenle bize düşen görev, onları, birini diğerine karşı, birini diğeriyle olmak üzere birlikte düşünerek, hep daha iyi düşünmektir."[5] Savaşçın, Kant ile Hegel arasındaki bu ileri-geri harekette, söz konusu olanın sadece basit bir sentezin yaratılması değil, felsefi geleneğin kendisinin yeniden düşünülmesi ve dönüştürülmesi olduğuna da dikkat çekiyor.

Çalışmalarında Kant'tan Hegel'e ve tekrar Kant'a geri dönerek bu diyaloğu gerçekleştiren çağdaş bir düşünür varsa, bu kesinlikle Jürgen Habermas olacaktır. Bu kavrayış statik duraklar olarak değil, daha ziyade Kant-Hegel salınımının sürekli ve yeniden müzakere edilmesi ve düşünülmesi bağlamında anlaşılmalıdır. Habermas'ın diyalektik patikasını takip edebilmek için, öncelikle Marx ve Eleştirel Frankfurt Okulu Teorisini tartışmaya geri çağırmak gerekir; çünkü Habermas bu geleneğin en etkili mirasçısıdır. Max Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" üzerine 1937 tarihli makalesi Okul'un ileriye dönük bir bildirisi olarak kabul edilir ve bu geleneğin Hegelci Marksizmini ve Habermas'ın takip eden düzenlemelerini anlamak için iyi bir başlangıç noktası olarak hizmet eder.[6] "Geleneksel teori" ile Horkheimer, gerçeğin belirli verili bir düzeni içinde düşünen ve teorinin görevinin, bilenin, kendisinden bağımsız bir dış gerçeklik olarak karşılaştığı fenomenler arasındaki ilişkileri tanımlamak olduğunu varsayan

5. *Elinizdeki kitap içinde,* s. 332. Bu alıntı için bkz. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, s. 403.
6. Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory*, Der. M.J. O'Connell, İng. Çev. M.J. O'Connell, Herder and Herder, New York, 1972, s. 188-214.

felsefe ve sosyal bilimlerdeki yaklaşımları dile getirecektir. Önce John Dewey ve ardından Richard Rorty tarafından önerilen bir söz dağarcığını kullanırsak, Horkheimer geleneksel teorinin bir "izleyici bilgi teorisi"ne ve "verili olanın miti"ne bağlı kaldığını varsayar.[7] Horkheimer'in bu epistemolojik konumlara yönelik eleştirisi, Marx'ın Hegel'in *Entäusserung* (dışşallaştırma) kavramının materyalist uygulaması olarak değerlendirdiği, dünya-oluşturma ve dünya-kurma etkinlikleri olarak Marksist "praksis" kavramına kadar geri götürülebilir.[8] Horkheimer'in ilgili makalesinde, olguların tarihsel gelişim sürecinde insan eylemlerinden kaynaklandığı yönündeki anlayışı, Eleştirel Teoriyi iki şekilde etkiler. İlk olarak, toplumsal gerçeklik tarihteki insan etkinliklerinin bir sonucu olarak biçimlendiği için, onlar tarafından da dönüştürülebilir. İnsanların hakkaniyetsiz ve sömürüye dayalı bir gerçekliğin yasalarına boyun eğmesine gerek yoktur; aksine onları dönüştürebilirler. İkinci olarak, dönüştürücü mücadele etkinliği de aynı zamanda bir praksis kipidir. Bu aşamada "praksis" kavramındaki müphemliği de fark ediyoruz: Bu kararsız durum, Hegelci anlamda, yalnızca türsel-çapta bir nesnel Tin *–objektiver Geist–* dünyasının oluşumuna atıfta bulunmakla kalmaz, aynı zamanda mevcut koşullar altındaki politik-devrimci etkinliği de ifade eder. *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme* adlı çalışmamda belirttiğim üzere, praksis kavramındaki bu ikircikli durum, Horkheimer'i insan etkileşimi ve onun politik eylemlerine ilişkin indirgemeci bir anlayışa götürdü.[9] Bu iddiayı argümanlaştırma girişimimde, Habermas'ın erken dönem yazılarından biri olan

7. John Dewey, *The Quest for Certainty. A Study of the Relation Between Knowledge and Action*, (ilk basım: 1930, yeniden basım: Capricorn, 2013); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1979.

8. Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, İng. Çev. Dirk J. Struik, International Publishers, New York, 1964. Volkan Çıdam ilginç bir soru yöneltmektedir: "Öyleyse Eleştirel Teoriyi neden Sol-Hegelci gelenek içinde görelim? Dahası Sol-Hegelci gelenek derken tam olarak nasıl bir eleştiri geleneğinden söz ediyoruz?", *elinizdeki kitap* içinde, s. 226. Açıkçası praksis kavramı bu tür araştırmaların merkezinde yer almaktadır.

9. Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986, s. 156-7.

"Çalışma ve Etkileşim: Hegel'in Jena Çalışması 'Tin Felsefesi' Üzerine Notlar" makalesine çok şey borçluyum.[10]

Habermas'ın emek ile etkileşim arasındaki oldukça tartışmalı ayrımı "praksis" kavramının emek olarak baskın olduğu Marksist teori ve politika felsefesinde temel bir revizyona yol açtı. Habermas, dünya-kurucu eylemin maddi çalışma süreçleri ve sembolik-anlamlandırma etkinlikleri bağlamında ikili bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini savunurken, Hegel'in *Geist* ve *Entäusserung* kavramlarının zengin boyutlarını yeniden tartışmaya dahil ederek yalnızca Marksist antropolojiyi genişletmekle kalmayıp, aynı zamanda işçi sınıfının kapitalizmin üstesinden gelebilmesi adına tarih boyunca kaçınılmaz yürüyüşünü yücelten dogmatik Marksist partilerin ve hareketlerin gelenekçi görüşlerini de reddediyordu. Habermas'ın yeniden gözden geçirerek değiştirmesi, eski sosyalist programların hegemonyasından ayrılan anti-otoriter bir politikayla derinden ilgiliydi. Frankfurt Okulu'nun Adorno ve Horkheimer gibi ilk kuşak üyeleri, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü [*Institut für Sozialforschung*] kısmen Avrupa işçi sınıflarının faşist rejimlere teslimiyetini anlamak için kurmuştu. İkinci Dünya Savaşı'nın vahşeti tam olarak görülmeye başladıktan ve Yahudi Soykırımının gerçekleri tam olarak ortaya çıktıktan sonra, Eleştirel Teori, Gillian Rose'un dikkat çekici terimini izleyerek, "bir melankoli bilimi" haline geldi.[11] Bu genelleme, Adorno ve Horkheimer'den faklı olarak, savaştan sonra Almanya'ya dönmeyi reddeden, 1968

10. Jürgen Habermas, "Labor and Interaction. Remarks on Hegel's *Jena Philosophy of Mind*", *Theory and Practice*, İng. Çev. John Viertel, Beacon Press, Boston, 1973, s. 142-70.

11. Bkz. Gillian Rose, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, MacMillan Press, Londra, 1978. Elbette, aralarında hiçbir önemli felsefi farklılık yokmuş gibi, Adorno ve Horkheimer'den tek bir nefeste söz etmek yanlıştır. Susan Buck-Morss, Walter Benjamin'in Adorno'nun çalışmaları üzerindeki kalıcı etkisine açıkça işaret etmektedir. Bkz. Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Free Press, New York, 1977. Önder Kulak, "Theodor W. Adorno'nun Negatif Diyalektik'i: Totalitenin Dışına Açılan Çıkış Kapısı" başlıklı yazısında Adorno'nun çalışmaları boyunca Hegel'le mücadele ettiğini ve praksisin dünya-kurucu boyutlarını asla kabul etmediğini gösterir, *elinizdeki kitap* içinde, s. 146-52.

öğrenci hareketlerine ve bundan sonraki diğer isyan biçimlerine eserleriyle ilham verici bir rol oynamaya devam eden Herbert Marcuse için geçerli değildir.[12] Kurtul Gülenç'in gözlemlediği gibi, "Horkheimer'in işçi sınıfı ile entelektüel arasında cereyan ettiğini iddia ettiği antagonizmaya yönelik epistemolojik çözümlemesiyle aşmaya çalıştığı bu kritik problem Herbert Marcuse tarafından bambaşka bir düzeyde sorunsallaştırılır. Marcuse bu problemi tarihsel somut-bireyin eylemiyle aşmaya çalışır."[13]

Habermas'ın emek ile etkileşim arasındaki ayrımı, nihayetinde iletişimsel eylem ve iletişimsel etik teorileriyle doruğuna ulaşır. Bu teorik dönüşüm, özellikle liberal demokrasinin ve İkinci Dünya Savaşı sonrası refah devletinin yeniden düşünülmesiyle sonuçlanır. Her iki durumda da sonuç, Hegel'e geri dönüş olacaktır. Habermas'tan sonra, emek ile etkileşim ayrımının radikal sonuçlarını dile getiren ilk düşünür Axel Honneth'tir. Honneth açısından etkileşim, yaşam-dünyasında yer alan diğer sembolik eylem biçimlerinin yanı sıra dil aracılığıyla iletişim kuran öznelerin birbirleriyle ilişkilerini anlamak olarak düşünülmelidir. Böyle bir ilişkinin en ikna edici açıklamasını Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "Öz-bilinç" hakkındaki ünlü bölümde buluyoruz.[14] Bir öz-bilinç olarak A başka bir öz-bilinç sahibi B ile karşılaştığında, "kendisinden uzaklaşır"; çünkü her A bir öteki olarak B'nin varlığında olduğu gibi, bir öteki olarak her B de A için bir başkasıdır. Böylece hem uzamda iki bedenin varoluşu hem de her bilincin kendisi için olduğu kadar bir başkası için de var olduğu farkındalığı açısından, eş deyişle kendinde ve başkası için bilinç olarak, "öz-bilincin ikiliği"ne sahip oluruz. Bu açıdan şüphesiz Hegel'in düşüncesi felsefe tarihindeki en parlak tartışmalardan birini oluşturur. Bu tarihsel, psiko-analitik ve

12. Marcuse'nin yönelimi neden bu kadar farklıydı? Gülenç, Marcuse'nin *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi* kitabındaki Dilthey ve Heidegger etkilerinden başlayarak, Marcuse'nin teorisinin evriminin kapsamlı bir analizini yapmaktadır. Bkz. "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", *elinizdeki kitap* içinde, s. 38-93.

13. *Elinizdeki kitap* içinde, s. 42.

14. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ed. J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Bd. 414, Felix Meiner, Hamburg, 1952; *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. Çev. A.V. Miller, John Findlay'in "Önsöz"üyle birlikte, Clarendon Press, Oxford, 1977, Bölüm 4.

antropolojik boyutları olan bir metafordur. İki öz-bilincin karşılaşmasından kaynaklanan "tanınma mücadelesi", ne antikitenin "efendi-köle" diyalektiği tarafından tüketilebilir ne de Hobbes'un açıklamalarında gördüğümüz "doğa durumu" türü bir yapı olarak anlaşılabilir. Tanınma mücadelesi sadece insanlık durumuna özgüdür; ancak yalnızca belirli tarihsel çağlarda "derebeyi-serf" veya "efendi-köle" diyalektiği biçimlerini alacaktır. *Tanınma Uğruna Mücadele*[15] adlı ilk kitabında Honneth, Hegelci tanınma mücadelesini yeniden tahsis edip, onu yeni bir toplumsal çatışma ve toplumsal mücadeleler teorisinin bir parçası haline getiriyor. Volkan Çıdam, Charles Taylor ve Nancy Fraser'ın sosyal teorileri aracılığıyla "tanınma" kavramının dönüşümünü ayrıntılı bir şekilde anlatırken, Honneth'in çalışmalarındaki gelişimini izleyecektir. Çıdam'ın vurguladığı üzere: "Eğer toplumun temel pratik ve kurumlarının tanınma ilişkileri çerçevesinde örgütlendiğini gösterebilirsek, tanınma ilişkilerine içkin normatif değerlerin ışığında halihazırda var olan toplumsal dönüşüm dinamiklerine dikkat çekerek, toplumsal sorunların tespit ve çözümüne katkıda bulunabiliriz."[16] Çıdam'ın metindeki temel kaygısı, Honneth'in *Tanınma Uğruna Mücadele*'den *Özgürlüğün Hukuku*'na[17] uzanan düşüncesinin evriminde, aynı zamanda içkin eleştiri yönteminden "rekonstrüktif" bir açıklamaya geçiş bağlamında ifadesini bulur. Sonraki önemli çalışmasında (*Özgürlüğün Hukuku*), Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda uyguladığı modeli takip eden Honneth, aile içinde, ihtiyaçlar sisteminde ve modern devletin politik kurumlarında tanınma ilişkilerinin çeşitli boyutlarını yeniden inşa etmeye çalışır. Çıdam, eğer doğru anlıyorsam, Honneth'in bu "rekonstrüktif" girişiminde potansiyel bir eleştirel kaybı görmektedir. Nitekim Hegel, modern devleti meclisin zümrelere ve toplumsal sınıflara bölündüğü ve temsiliyetin yurttaşlık kavramı yerine sadece tüzel kişilikler üzerinden ilerlediği bir tartışma içerisinde yürütecektir. Açıkçası, böylesi bir açıklamanın özellikle ulus-ötesi kurumların ve kozmopolit dünya-görüşlerinin geliştiği bu dönemde

15. Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
16. *Elinizdeki kitap* içinde, s. 224.
17. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2011.

modern demokrasinin deneyimleri bakımından çok uzak bir geçmişte kaldığını da belirtmek isterim. Görünüşe göre böyle bir rekonstrüktif hesap, Hegel'in modern devletteki politik kurumlar açıklamasının çok ötesine geçmelidir.[18]

Habermas, sadece Jena dönemi *Tin Felsefesi*'nde geliştirilen emek ile etkileşim arasındaki Hegelci ayrım temelinde Marksist teoriyi revize etmekle kalmadı, aynı zamanda liberal anayasal demokrasilerin kurumlarını ve onların normatif yapısını yeniden kavramsallaştırdı ve böylece 1821 tarihli *Hukuk Felsefesi*'nin ötesine uzandı. Bu gelişmeler, Özgür Emrah Gürel'in "Jürgen Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ile Devrim İlişkisi: Mahcup bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyet'i Savunmak mı?" başlıklı yazısında keskin bir bakışla ve özlü biçimde inceleniyor. Gürel'in işaret ettiği üzere, "Habermas'ın önündeki ilk seçenek burjuva anayasasının yasallığını teyit etmek ve gelecekte demokrasinin en iyi umudu olarak gördüğü devrimci meşruiyet ilkesini feda etmektir. İkinci seçenekse devrimin meşruiyetini teyit etmek ve demokrasinin o güne kadarki en önemli kazanımını, hukukun üstünlüğünü gözden çıkarmak olacaktır. Tam da bu gerilim, Habermas'ı *Teori ve Pratik* adlı eserinde, devrimci tavrın meşruiyeti ile anayasanın yasallığını birleştirebilecek bir üçüncü yola, radikal bir reformculuğun izleğini Hegel'in hukuk ve politika felsefesine dönerek düşünmeye sevk eder."[19] Gürel'in Habermas'ın "radikal reformizmi" olarak adlandırdığı durum, John Rawls tarafından ifade edildiği şekliyle çağdaş politik liberalizmin öngörülerinden ve yine de "halk egemenliği" gibi kavramların devrimci potansiyelinden vazgeçmeden kapsamlı bir kazanım elde etme çabasından ibarettir. Bu sentezin denendiği en önemli çalışma *Olgular ve Normlar Arasında*'dır.[20] Hegel gibi Habermas da hukuk

18. Honneth'e karşı dostane eleştirim için bkz. Seyla Benhabib, "Hegel's Concept of the Person and International Human Rights", *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth*, Ed. Julia Christ, Kristina Leopold, Daniel Loick ve Titus Stahl, Rowman ve Littlefield, Lanham, Maryland, 2020, s. 187-204.
19. *Elinizdeki kitap* içinde, s. 180-1.
20. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung; Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts unde des demokratischen Rechtstaats*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992; *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, İng. Çev. William Regh, MIT Press, Boston, Mass, 1998.

devletinin (*Rechtstaat*) yasallık boyutunda ısrar ederken, aynı zamanda onun ve Weber'in de düşündüğü gibi, devlet işlerinin profesyonel bir bürokrasi tarafından yönetilmesi nedeniyle böyle bir yasallığın meşruiyeti garanti edemeyeceğini savunmaktadır. Bu açıdan yasallık (*Legalität*) meşruiyet (*Legitimität*) ile eşdeğer değildir. Öyleyse, hukuk devletinin (*Rechtstaat*) temelini oluşturan demokratik bir halkın kendi anayasasını sahiplenebilmesi ve tanıması ölçüsünde meşruiyet ilişkileri genişleyecektir. Gürel, Hegel'in hukuk felsefesinin ve onun modern devlet anlayışının bu görev için neden yetersiz kaldığını ayrıntılı bir şekilde açıklıyor: "Bu açıdan düşünüldüğünde, Hegel'in anayasal hukuk devletinin demokratik kamusal alanlar üzerinden yükselerek katılımcı bir sosyal devlete (*Soxialstaat*) evrilemediği ve tam bu sebeple etik yaşamda bir meşruiyet açığının ortaya çıktığı iddiaları haklı bir öngörüye sahiptir."[21]

Kuşkusuz, Hegel'in halk egemenliği kavramı üzerine düşünceleri, Fransız Devrimi karşısındaki ikircikli tavırlarıyla şekillendi. Hegel, her sene Bastille Günü'nde Devrim'i hayatının sonuna kadar bir kadeh şarapla kutlarken, yine de halk iradesini ve halk egemenliğini temsil edebileceklerini düşünen devrimcileri eleştirdi. Hegel, devrimin kendi çocuklarını yiyeceğini ilk fark edenlerden biriydi. Nitekim *Tinin Fenomenolojisi*'nde ileri sürdüğü üzere "mutlak özgürlük" ancak terörle sonuçlanabilirdi.[22] İşte, demokratik paradoks tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır: Bir halk egemenliği kendi iradesini, hem kendi eseri olan bir yasa yaparak hem de meşruiyetini onun halksal iradesini aşacak bir şekilde nasıl sınırlandırabilir? Gerçekteyse, paradoks çok daha derindedir. Ancak, anayasanın yazarları olarak halka anayasada hitap edildiği sürece politik bir yapı oluşturulabilir, ki aksi takdirde bu yapının kendisi olgunlaşmamış bir koleksiyona dönüşür. O zaman bir halk, kendisini bağlayan ve kendisinin olarak düşündüğü ama aynı zamanda onun bakış açısından aşkın (*transendent*) bir boyutu olan anayasanın hem muhatabı hem de yazarıdır.

21. *Elinizdeki kitap* içinde, s. 196.
22. G.W.F. Hegel, "Absolute Freedom and Terror", *Phenomenology of Spirit*, 6. Bölüm, s. 599-610.

Bu noktada zamanımızın bazı politik çıkmazlarına tanıklık ediyoruz. Çağdaş popülizm, ister Türk, ister Brezilyalı, ister Macar veya Trumpçı biçimleriyle, bahsi geçen bu demokratik paradoksu, meşruiyeti anayasadan önce gelen ve dolayısıyla onu aşan bir halk ve ulus fikrine meşruiyet kazandırarak çözme girişimidir. Otoriter lider, anayasayı bugünün gereklerine uyması için kendi şahsiyetinde reform yapmaya çağırarak bu halk adına hareket edecektir. Böylece bir halk kimliği, ulus, ırk veya etnik köken üzerinden tanımlanan anayasa-öncesi bir varlık olarak düşünüldüğü zaman, halklar sadece bir hukuk devletinde sahip olacakları hakları kaybetmekle kalmazlar, aynı zamanda "hak sahibi olmayan" ötekileri de kendilerinden dışlamaya hazır ve istekli olurlar. Eşcinseller, Siyahlar, Yahudiler, Çingeneler, Kürtler, trans bireyler ve biseksüeller ve ötekiler bu açıdan farklı olmayacaktır.

Türkiyeli okurların âşina olduğu bu gelişmeler ışığı altında, Gürel'in Habermas'tan aktardığı şu sözlerle bu "Sunuş"u bitirmek yerinde olacak: "Demokratik cumhuriyetin statik bir 'mülk' yerine bir 'proje' olarak yeniden kavramsallaştırılması bu tercüme eylemi açısından kritik bir noktaya işaret eder: 'Bu tür bir cumhuriyet, geçmişten devraldığımız talihli bir miras olarak basitçe kabul edebileceğimiz, bir *mülk* değildir. Bunun yerine bir devrimin hem kalıcı hem de gündelik bilincinde ileri taşımak zorunda olduğumuz bir *projedir.*"[23] Türkiye'deki okurlara Hegel felsefesi ve onun zengin ve çeşitlenmiş mirası üzerine bu parlak derlemeyi sunmak büyük bir mutluluk kaynağı.

23. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 471.

Önsöz
Eleştiri, Özgürlük ve Toplumsal Ontoloji: Yirmi Birinci Yüzyılda Hegel'i Yeniden Düşünmek

Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel

Ölümünden yaklaşık iki yüz yıl sonra Hegel'le beraber düşünmek ve tartışmak neye işaret etmektedir? Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğini tamamlarken Hegel'i yeni bir "alacakaranlıkta" okumak için yeterli gerekçemiz var mı? Hegel'in krizlerin yarattığı bölünmeleri (*Entzweiung*) aşmak adına önerdiği felsefi uzlaşım (*Versöhnung*) sistemleri, çağımızın politik, kültürel ve toplumsal ayrışmalarına çare olabilecek nitelikte midir? Hegel ile diyaloğumuz, yüzleşmemiz ve hesaplaşmamız niçin ısrarla devam etmektedir? Jürgen Habermas'ın kariyeri boyunca sıklıkla dile getirdiği üzere, modern aklın post-metafizik savunusu hepimizi birer "Genç-Hegelci" mi yapmaktadır?

Bu çalışma, yukarıdaki sorular eşliğinde, yirminci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak yirmi birinci yüzyıla uzanan Hegel'i yeniden okuma ve yorumlama çabalarına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaç kendisini iki eksende açmaktadır. Bunlardan ilki Hegel'in felsefesi çerçevesinde şekillenen toplumsal ontoloji ile politik düşünce arasındaki bağlantıya ilişkin tartışmaların farklı taraflarını/yönlerini bütünlüklü bir şekilde ortaya koymak, ikincil olaraksa Türkiye'de özgürlük ve adalet mücadelesi veren toplumsal muhalefet çevrelerinde öne çıkan bir politik tutuma –özelde Schmitt-Heidegger ilişkisinden beslenen agnostik anlayışa– alternatif olabilecek entelektüel düzeyde yeni bir felsefi

çerçeve önermek. İki eksene yayılan bu girişimin öncelikli hedefi Hegel'in özgürlük ve otonomi anlayışını, düşünürün politik teorisindeki metafizik boyutu gözden geçirdikten sonra kavrayabilmek ve günümüz dünyasının temel sorunları bağlamında yeniden düşünebilmek olacaktır. Bu çerçeve Hegel'in *etik yaşam* olarak tarif ettiği alanı aynı zamanda dilin içinde inşa edilen bir tarihsel yapı olarak anlamakta, bu yapının söylemsel-olmayan ontolojik kurulumu olarak toplumsal kurumları, onun normatif kaynaklarını ve aynı zamanda ürettiği patolojileri çözümlemek için açıklayıcı bir kavram setine imkân vermektedir. Bu imkân, gücünü, Alman felsefesi geleneğinden alır. Hegel'in bir toplumsal model olarak karşılıklı tanınma ilişkilerini ele alması ve buradan hareketle rasyonel özneyi bu toplumsal ağda oluşan katmanlı özgürlük mücadelelerinin bir parçası olarak görmesi rastlantı değildir. Hegel'in bu yaklaşımı Kant'ın transendental özgürlük anlayışının meşruiyetinin toplumsal ontolojik bağlamda sürdürülmesine olanak sağlar ve aklın normatif karakterinin tarif edilen ontoloji içerisinde yeniden tanımlamasını gerektirir.

Çalışma, Hegel'in özgürlük anlayışının tarihsel, toplumsal, ilişkisel ve ontolojik boyutlarını anlamak ve bu tartışmanın Batı'da özellikle 1960'lardan başlayarak üç dönem boyunca nasıl ilerlediğini açmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Hegel'in düşüncesini (ilgisini) Hegel ile beraber yeniden okumak ve kurmak, onun özgürlük, iktidar, yasa ve toplumsallık anlayışının söz konusu tartışmayı yürüten en etkili taraflardan birisi olan Eleştirel Teori içerisinde nasıl geliştirildiğini anlamak için de kritik önemdedir.

Bu dönemlerden ilki, 1960'lı yıllarda başlayan ve özellikle Eleştirel Teori ve hermeneutik gelenek içerisinde geliştirilmeye çalışılan Hegelci ontolojinin ve diyalektik anlayışın yeniden okunması girişimidir.[1] Özellikle Hans-Georg Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* (1960), Theodor W. Adorno'nun *Negatif Diyalektik* (1966) ve Jürgen Habermas'ın *Teori ve Pratik* (1971) kitapları bu

1. 1960'lı yıllarda ortaya çıkan bu külliyatın arka planında *Tarih ve Sınıf Bilinci* (György Lukács), *Eleştirel ve Geleneksel Teori* (Max Horkheimer), *Akıl ve Devrim* (Herbert Marcuse) gibi başyapıtlar bulunmaktadır.

erken dönem Hegelci anlayışı kavramak açısından önemlidir.[2] Farklı türde patolojilerin/şeyleşmelerin/yabancılaşmaların aşılması sonucunda pozitif özgürlüğün ve rasyonel bireyin ilişkisel bir toplumsallık içinde kurulabileceği ve böylesine özgürlükçü bir politika projesinin hem eleştirel bir diyalektik tavra hem de iletişimsel bir normatif evrenselliğe işaret etmesi gerektiği ve ancak bu iki yönüyle Hegel'in tezlerinin anlaşılabileceği iddiası bu dönem düşünürlerinin bıraktığı mirasla hareket eden çağdaş düşünürler için önemli bir başlangıç noktası olacaktır. 1970'lerden başlayıp 1990'ların ikinci yarısına kadar uzanan ikinci dönemdeyse özellikle Habermas'ın Eleştirel Teori ile Amerikan pragmatizmi arasında kurduğu köprüyle beraber tartışma Kıta Avrupası'nın sınırları dışına taşınmıştır. Ludwig Siep, Charles Taylor, Shlomo Avineri, Richard Bernstein, Şeyla Benhabib ve Axel Honneth'in Hegel tartışmaları ilk dönemde geliştirilen eleştirel diyalektiği politik ve toplumsal bir proje olarak normatif düzlemde yeniden ele alacak ve merkezine tanınma kavramını yerleştirecektir. Bunlar arasında Benhabib'in *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (1986) ve Honneth'in *Tanınma Uğruna Mücadele* (1992) çalışmaları ikinci dönemin en belirleyici okumaları olmakla kalmayacak, liberal politika felsefesinin son kırk yılına damgasını vuran çağdaş Kantçı anlayışın bir eleştirisine de imkân tanıyacaktır.[3] Özgürlük, sorumluluk ve iktidar anlayışının yeniden tesisi Hegel'in erken dönem çalışmalarından başlayıp *Tinin Fenomenolojisi* ve *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'na uzanan bütünlüklü, yeni bir Hegel okumasının da kapısını aralayacaktır. Böyle bir okuma bir yandan Hegel'in metafizik tınılı *Geist* anlayışına itiraz ederken, diğer yandan post-metafizik bir söylem düzleminde Hegel'in ontolojisini tarihsel, hermeneutik

2. György Lukács'ın son dönem eseri *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* (1971) de burada sıralanan çalışmalara eklenebilir. Ne var ki bu kitabın içeriği ve tartışmak istediği konular dikkate alındığında çalışmada söz konusu esere ayrı bir başlık açılmamıştır. Kitapta yer alan kimi yazılarsa erken dönemindeki Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne referanslara sahiptir.

3. Bahsi geçen çağdaş Kantçılığın en bilindik temsilcileri arasında John Rawls, Ronald Dworkin ve Joseph Raz gösterilebilir. Öznellik kavramına yapılan aşırı vurgu, gerçekliğin maddi boyutunu görmezden gelen formalist hukuk teorisi ve son olarak kamusal alanın yalnızca forma dayalı kavranışı çağdaş Kantçı politika felsefesinin temel uğrakları olagelmiştir.

düzlemlerde ve politik-ekonomi bağlamında yeniden kurmayı hedefler.

Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğiyse bir Hegel Rönesansı olarak yorumlanabilir. 2000'li yıllardan itibaren özellikle Amerika kıtasında yoğunlaşan ve üçüncü dönem bağlamında değerlendirebileceğimiz Hegel'i yeniden yorumlama girişimleri kendinden önceki iki dönemin hermeneutik bakışını eleştirel bir devamlılıkla sürdürecektir. Hem Eleştirel Teori hem de Amerikan Pragmatizmi içerisinde Robert Brandom, John McDowell, Robert Pippin, Frederick Neuhouser, Rahel Jaeggi ve Amy Allen gibi önemli isimler ilk iki dönemde geliştirilen Hegel yorumlarını daha da derinleştirmeye yönelik eserlerle karşımıza çıkarlar.[4] Söz konusu son dönemde Hegel okumalarında bir taraftan Kantçı rasyonel özne anlayışının Hegel'in politika felsefesinde nasıl dönüştürüldüğüne dair yeni tezler öne sürülecek, diğer taraftan da Hegel'i bir pratik felsefe filozofu olarak okumanın farklı imkânları tartışılacaktır. Özellikle birinci dönem Hegel okumalarında altı çizilen negatif diyalektiğin eleştirel boyutları, ikinci kuşakla beraber dilin post-metafizik bir çerçevede değerlendirilmesi ve toplumsal ontolojinin normatif olarak yeniden kurulmasına yönelirken, yirmi birinci yüzyıl Hegel yorumcuları her iki kuşağı birleştirmeye girişen yeni bir etik okumada ısrarcı gözükmektedir. İlk dönem Hegel yorumcularının yeni bir Avro-Marksist teorik çerçeve bağlamında Sovyet Marksizmi'nin belirlenimci, aşırı materyalist ve iletişimin imkânlarını reddeden yaklaşımına karşı aldıkları tavır, ikinci dönem Hegel yorumcularıyla beraber zemin değiştirerek neo-liberal toplumların modern öznenin yaratıcı faaliyetlerini tamamen engelleyen sistem ve iktidar eleştirilerine odaklanır. Son dönem Hegel çalışmalarındaysa kendinden önceki her iki kuşağın eleştirel imkânlarını toparlayan ve Hegel'in bütünlükçü bir yorumunu tekrar gündeme getiren okumalarla karşı karşıya kalırız. Politik irrasyonalizmin ve hakikat-sonrası toplum çözümlemelerinin

4. Bu çalışmalar arasında özellikle Robert Brandom'ın *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (2002) ve Robert Pippin'in *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* (2008) ön plana çıkmaktadır.

karşısına çıkarılan, özgürlük-sistem diyalektiğini reddetmeyen ve yirmi birinci yüzyılın ürettiği yeni patolojileri aşmaya yönelik yeni bir evrensellik tahayyülü, bugünkü çoklu Hegel okumalarının ana çerçevesini belirleyecektir.

Bu bağlamda çalışmamız hem Hegel'i çağdaş politika felsefesinin sorunları ve tartışmaları ışığında yeniden okumaya hem de yukarıda ana hatlarıyla tasvir ettiğimiz üç aşamalı izleği derinleştirmeye odaklanmaktadır. Hegel'i yirmi birinci yüzyılda politika felsefesinin imkânlarını yeniden düşünebilmek için okumak, hem temeline post-yapısalcı bir bakışı ikame eden, eklemlemeye dayalı hegemonya stratejisi inşa etmeye çabalayan Marksist çevrelere hem de kendisini bir tür eleştirel teori olarak kavrayan sol/radikal politik-teoloji okumalarına ve onun Martin Heidegger ve Carl Schmitt'te belirginleşmiş yorumlarına bir yanıt olarak anlaşılmalıdır.[5] Herbert Marcuse'den başlayıp Şeyla Benhabib'e uzanan bu serüveni modernitenin sonlanmayan normatif hedeflerinin hatırlatılması olarak da okumak mümkün. Burada yeniden tarif edilmeye çalışılan "çağdaş Hegelci okumalar" açısından hiçbir düşünce, otonomiye ve özgürlük anlayışına, kamusal adalete ve ilerlemeye ulaşmada tarihsel ve toplumsal aklın gerçekleştirilmesine duyulan inanç kadar merkezî olmamıştır. Şüphe yok ki Hegel, burjuva Aydınlanma'sının Locke ile başlayıp Kant'a kadar uzanan bütün büyük düşünürleriyle paylaştığı bu ideali (onun kimi yanlarını eksik ve kusurlu değerlendirmesine rağmen) asla terk etmemiştir. Öte yandan, bu çalışmada ele aldığımız düşünürler modern akla yeni bir çerçeveden bakmayı da ihmal etmemişlerdir. Otonom öznenin Kartezyen ve tecrit edilmiş bir ego değil, tarihsel ve toplumsal bakımdan kimi dolayımlardan geçerek konumlanmış, somut ve cisimleşmiş bir Ben olduğunu ileri süren Hegel'in –ve elbette Marx'ın– öngörülerini post-metafizik bir okumada bütünleştirerek, Aydınlanma idealini bu idealin gerçekleşmesini engelleyen toplumsal ve maddi koşulların genel eleştirisine taşımışladır. Hegel, insan tininin fenomenolojisi içinde aklın

5. Bu itirazın tarihsel köklerini ve bağlamlarını ele alan ayrıntılı bir tartışma için bkz. Volkan Çıdam, Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel ve Zeynep Savaşçın, "Gelenek ve Gelecek Arasında Eleştirel Teori", *Cogito*, Sayı 100, 2020, s. 10-41.

tarihsel ve kültürel kuruluş hikâyesini geliştirmek gerektiğini gösterirken, Descartes-Locke-Kant üzerine kurulu modern epistemolojik özne anlayışını radikal bir dönüşüme uğratmıştı. İletişimsel aklın ilk kuruluşunu temsil eden bu sistematik yeniden yorumlama, akla tarihsel, toplumsal ve dilsel bir çerçeve çizmeyi de ihmal etmemiştir.

Yirminci yüzyıl özgürlük, akıl ve devrim arasında simbiyotik bir takımyıldızı tecrübe etmişti. Ne var ki bu anlatı 1989 Kasım'ında yaşanan şoktan sonra Berlin Duvarı enkazının altında kaldı. Berlin Duvarı'nın yıkılışı eski ve yeni olanın birbirine karıştığı bir geçişi simgeliyordu. Bu tarihsel an ile açığa çıkan ve somut olan tek gerçek, yirminci yüzyıl diyalektiğinin özgürleştirici potansiyellerinin büyük oranda yitirilmesiydi. Reel sosyalizmin çöküşü, yeni devrimci enerjileri serbest bırakmak şöyle dursun, bizzat sosyalizmin tarihsel güzergâhını sona erdiren bir dünya görüşü inşa etti. Bu dünya görüşünün yarattığı anlatıda, geçen yüzyılın sosyalizm tarihi, insanlık için hiçbir kazanım sunmayan totaliter bir okumaya indirgendi. Sonraları bu anlatıya, kültürel ve politik düzeyde hegemonyası oldukça kuvvetli olan bir teori, neo-liberal ideolojinin en önemli bileşenlerinden "postmodern burjuva demokrasi" teorisi eklemlendi. Perry Anderson'un haklı olarak vurguladığı üzere "Reformasyon'dan beri tek bir ideolojinin kendi başına bu denli istilacı ve bu denli küresel bir hegemonya kurabilmesi"ne daha önce tanıklık edilmemiştir.[6] İşte böylesi bir "gerileme" döneminde, yirminci yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurarak yüzyılımıza aktarılan Hegel'i yeniden okuma girişimlerinin önemini hatırla(t)mak istiyoruz. Sonuç olarak bu çalışmada Hegel'in politik ve felsefi sisteminin, Richard Bernstein'dan esinlenerek söyleyecek olursak, "yeni takımyıldızları" bağlamında tekrardan yorumlanmasının, yirmi birinci yüzyılın devrimci, özgürlükçü ve demokratik ufkuna nasıl ışık tutabileceğinin kanallarını araştırmak istedik.[7] Umuyoruz ki bu

6. Perry Anderson, "Renewals", *New Left Review*, Sayı 1, 2000, s. 14.
7. Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of*

soruşturma, aynı zamanda kendisini özgürlük, dayanışma ve toplumsal ontoloji arasındaki normatif bağı yadsıyan postmodern ve pre-modern politika okumalarına bir yanıt girişiminin ilk adımını oluşturur. Dolayısıyla çalışmanın amacı bu bağlamda, kamusal dünyayı özcü bir yönelimle ya da onu bütünüyle dost-düşman ikiliği üzerine kuran veya toplumsallığın tarihsel ve iktisadi kuruluşunu ısrarla görmezden gelen politika felsefelerinin sonuçları hakkında eleştirel bir tartışma ve değerlendirme ortamı yaratmayı da içermektedir. Bu çerçevede Jürgen Habermas'ın "muhafazakârlığın farklı politika anlayışları"[8] olarak yorumladığı bu geleneklerin Hegel'in normatif mirası karşısındaki belirsiz tutumlarının, aynı zamanda neo-liberal zamanlara uyum sağlama becerilerini de ifşa edeceğine inanıyoruz.

Hem negatif hem de pozitif düzeylerde göreve çağıran bu çalışmanın kriz tecrübesiyle kurduğu ilişki eserin yalnızca içeriğini belirlemekle kalmadı, aynı zamanda onun başlığına da biçim verdi. Bu belirlenim Max Horkheimer'in 1934 yılında yayımladığı çalışmasındaki tespitini anımsatır. Horkheimer, Heinrich Regius takma adıyla yayımladığı *Alacakaranlık* adlı kitabında Alman faşizminin giderek yükselen ayak seslerini tartışmak için Hegel'in çok bilindik bir metaforuna dönecektir.[9] Hem seher vakti hem de alacakaranlık anlamlarına gelen *Dämmerung*, Horkheimer açısından Hegel'in eleştirel felsefesindeki "kriz betimleyici-teşhis edici" ve "öngörücü-ütopyacı" boyutları hatırlatır. Alacakaranlık, bir taraftan "şimdi"deki krizin boyutlarını açık kılmak adına karanlığa, öte yandan "şimdi"nin işlevsizliklerini her zaman daha iyi bir toplum ve gelecek inşası içinde yeniden düşünebilmek adına aydınlığa işaret etmektedir. Horkheimer'e göre, eleştirel bir toplum teorisi, yalnızca toplumsal faillerden habersiz işleyen gayrişahsi güçlerle ilgilenmekle kalmaz, aynı zamanda bu güçlerin nasıl olup da birtakım ıstırap, horlanma, saldırganlık ve haksızlık tecrübeleri yarattığını ve en nihayetinde

Modernity/Postmodernity, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, s. 10.

8. Claudia Czington, Aletta Diefenbach ve Victor Kempf, "Moral Universalism at a Time of Political Regression: A Conversation with Jürgen Habermas about the Present and His Life's Work", *Theory, Culture & Society*, Cilt 37, Sayı 7-8, 2000, s. 18.

9. Max Horkheimer, *Alacakaranlık*, Çev. İlknur Aka, Kırmızı Yay., İstanbul, 2009.

direnme odaklarının yaratılmasındaki payını ve bu eksende örgütlü mücadeleye yol açabileceğini göstermekle de ilgilenir. Buradan hareketle denilebilir ki, "kapitalizmin alacakaranlığının (...) bugünü tehdit eder gibi görünen, insanlığa ait karanlığı başlatması" bir zorunluluk değildir.[10] Hegel'in "alacakaranlığı"nı düşünmek, bu açıdan, bir yandan kriz tecrübelerine odaklanırken diğer yandan da gelecek tahayyüllerini ve imgelemlerini kurmayı hedefler. Biz de bu saikleri göz önünde bulundurarak çalışmanın başlığını *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji* olarak belirledik.

Bu kitabın oluşum sürecinde farklı platformlarda bir araya gelerek tartışmalarımızın derinleştirilmesine vesile olan ve kıymetli yazılarıyla bu hoş birlikteliğin ortaya çıkmasını mümkün kılan (yazıların sırasına göre) Güçlü Ateşoğlu'na, Önder Kulak'a, Ömer B. Albayrak'a, Volkan Çıdam'a, Alper Türken'e ve Zeynep Savaşçın'a teşekkür ediyoruz. Ayrıca desteğini bizden esirgemeyen, önerileri ve değerlendirmeleriyle bizi cesaretlendiren ve çalışmadaki tüm yazıları okuyarak kitap için bir "Sunuş" kaleme alan Prof. Dr. Şeyla Benhabib'e şükranlarımızı sunuyoruz. Son olarak kitabın basım aşamasındaki katkılarından dolayı Ayrıntı Yayınları'na ve Felsefe Dizisi Editörü Güçlü Ateşoğlu'na da teşekkürlerimizi sunarız.

Türkiye'nin hem politik hem de akademik açılardan son derece zor zamanlar geçirdiği böylesi bir dönemde alacakaranlığın Hegel'inin Cumhuriyet yurttaşlarını eleştirel düşünmeye, tartışmaya ve eylemeye yöneltmesi umuduyla...

10. *A.g.e.*, s. 13.

Toplumsal Varlığın Hegelci Ontolojisini Anlama İmkânı Üzerine Bir Ön-Hazırlık

Güçlü Ateşoğlu

Hegel'in toplumsal ontolojisini ele almadan önce ontolojisinden bahsetmekte fayda var sanırım. Bir filozofun ontolojisi ya da epistemolojisi olduğunu söylemek, onun felsefesinde önceliğin neye verildiğini sorgulamak anlamına gelir. Hegel'in felsefesinde ontolojiye öncelik veriliyorsa şayet, bu önceliğin nasıl bir öncelik olduğuna bakmamız gerekir.

Ontolojik öncelik acaba, tüm tekil şeylerden bağımsız ve onlara önsel bir varlık kavramsallaştırmasına mı bizi götürmektedir? Öyleyse eğer, felsefesinde değişik anlamlara gelebilen Tin, İde, Mutlak gibi kavramsallaştırmalar, tüm tekil var olanlara önsel, transendent ve/veya zamansız bir niteliğe bürünmez mi?

İkinci konu, doğanın ve toplumun düzenleyici ide yoluyla ya da kurucu/konstitütif kavrayış bakımından ele alınışıdır. Burada temel meselelerden biri mekanizm ile organizma tartışmasıdır ve de doğanın ve toplumun mekanizmle mi yoksa organizma kavrayışıyla mı ele alınmasının daha tatmin edici olduğu sorgulanmaya ihtiyaç duyar. Hegel'in ikinci kavrayışı daha bütünsel ve tatmin edici olarak görmesinin kanımca en büyük sıkıntılarından birini teleoloji/ereksellik problemi teşkil etmektedir ki, bu probleme cevap oluşturacak kısa bir açıklamaya yazımda yer vereceğim.

Üçüncü olarak, teorik ve pratik olan, özel ve kamusal alan, ideal ve gerçek olan arasında yapılan epistemolojik ayrımın,

toplumsal varlığın ontolojisini kurma çabasında felsefeyi sekteye uğrattığını düşünüyorum. Şizofren bir insan doğası ortaya çıkardığını, bunun insanın kendisiyle, doğayla ve toplumla birliğini ya da bütünlüğünü ortaya koymada olumsuz bir rolü olduğu fikrindeyim. Dayatılmış ikiliklerin/dualizmlerin tespiti ve teşhiri üzerinden bir hat çizmenin doğru olacağı kanısındayım.

Feuerbach ve Marx'ın, ilkinin materyalizm ayağından, ikincisinin tarihsel ve diyalektik materyalizm ayağından ve praksisi temel alan yaklaşımından –"Feuerbach Üzerine Tezler"in ilkini dışarıda bırakmıyorum[1]– Hegel'e yönelttikleri bir eleştiri vardır: Düşüncenin, bilincin ya da tinin varlığı belirlemediği, varlığın ya da maddenin diğerlerini belirlediği yönünde. Peki, Hegel'de eleştirdikleri durum gerçekte böyle midir?

Hegel'in felsefi sisteminin üç özsel öğesi olan Mantık, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesine yakından bakıldığında, düşünmenin

1. Takip eden alıntıda görüleceği üzere Marx, idealizmin, Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere materyalizmden, insan eylemini, praksisi kavraması açısından daha ileride olduğunu belirtir. Burada idealizmin formları arasında bir ayrım yapmaz ve bu doğru ama eksik saptama (Marx'ınki) kanımca tartışmalıdır. İdealizm ile materyalizm karşıtlığını ve ilkinin kendini koyan/ileri süren (*Setzen*) Benin kendini koyma edimiyle belirli-varlığını/varoluşunu ortaya koymuş olduğunu, bunun da bir edim, dolayısıyla bir praksis olduğunu ilk söyleyen Fichte'dir. Kendi eylemiyle onun ürününün özdeş olduğu düşüncesini geliştirmesi, başlangıçta soyut gibi "duran" özne-nesne özdeşliğidir ki, kavramın, edimsel olanın türlü çeşit varoluş belirlenimleriyle diyalektik ilişkisi, Hegel'den Marx'a modern diyalektiğin en önemli unsurlarından birini dile getirmiştir (Bkz. J.G. Fichte, "Bilim Öğretisi [*Wissenschaftslehre*]", Çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte*, Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2006 [İkinci baskı: 2021], s. 200-10). "Günümüze kadar geliştirilmiş (Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere) materyalizmin temel eksikliği, bu anlayışa göre nesnenin, edimselliğin, duyusallığın sadece verili bir obje, ya da duyusallığın sağladığı görü (*Anschauung*) olarak kavranıyor olmasındandır; gerçeklik *duyusal insana özgü eyleyiş*, yani *praksis* olarak, diğer bir deyişle öznel olarak kavranmaz. Bu nedenle *eyleyen* taraf materyalizmin aksine soyut olarak idealizm... tarafından geliştirilmiştir." Bkz. Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", Çev. Volkan Çıdam, *Seçme Yazılar (Hayal/et)*, İngilizce Edisyonun Ed. David McLellan, Türkçe Edisyonun Ed. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017, s. 198.

farklı üç alanda da dolayımsız olandan başlayarak kendine içerik verdiğini, düşünce-belirlenimleri denen şeyin aslında düşüncenin farklı somutlaşma şekillerini ve birbirini –yine her farklı alanda türlü çeşit– eklemlendirdiğini görürüz. Eklemlendirme süreci Hegel açısından kuşkusuz ilerleyen ve gelişen bir yapı arz eder. İdeye dair olanla, akli olanla gerçeklik arasındaki çelişkinin on sekizinci yüzyıl düşüncesinde baskın bir biçimde ortaya çıkan statikliği ancak ve sadece bu sayede aşılabilir.

Hegel'in külliyatı tek bir başlıkta toplansaydı belki de "çelişki ve bütünlük" bu adı almaya en layık başlık olabilirdi; bu başlığa dahil olabilecek diğer alt başlıklarsa, olumsuzlama, belirlenim, dolayım, ilişki, akıl, edimsellik... İşte, düşüncesinin farklı öğelerinde kendisini gösteren bu varlık kavramsallaştırmaları bir felsefi bilim için taşları döşeyecek olan *Tinin Fenomenolojisi*'nde felsefi olanın, felsefi bilgilenmenin kendini gösterdiği farklı tezahürlerde de işler. Sıradan bilmeyle, henüz kavramsal olmayan ve varsayımsız bilmeyle başlayarak, onunla felsefi bilme arasındaki yarığın kapanması, dış dünyanın varlığının bilgisinden, nesneye dair kesinlik ve hakikatimizden –ki sonlu-sonsuz ilişkisi de burada ilkin ortaya çıkar– özneye, öznelere, öznelerarasılığa ve de öz-bilinç ile yaşam ilişkisine dair kavrayışa, tin alanına doğru evrilirken, düşüncenin tarihte dünya oluşturucu gücü bir bir sergilenir.

İleri sürmüş olduğum ve olacağım şey, modern felsefenin Descartes'la başlayan, Kant'la devam eden ve çağdaş felsefede Husserl'de sonlanan bir çizgisinin, eş deyişle epistemolojik boyutun, *ego cogito*, transendental felsefe, epistemolojik idealizm ya da epistemolojik fenomenolojinin benzer problematiği içerisine Hegel'i dahil etmemektir. Evet, Rockmore'un bu çizgiye dahil ettiği Hegel'in, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde, "töz kendi kendisinde özne olduğu için, tüm içerik onun kendi içine kendi öz reflektif dönüşüdür"[2] dediği bir gerçektir. Gelgelelim, nesnel

2. *Tinin Fenomenolojisi*'ne gönderme yaptığım yerlerde orijinal metne ("Phänemonologie des Geistes", *Hauptwerke in sechs Bänden*, Cilt 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2015) olduğu gibi, Michael Inwood (*The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 2018), Terry Pinkard (*The Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018) ve Aziz Yardımlı (*Tinin Görüngübilimi*, İdea Yay., İstanbul, 2015) çevirilerine de müracaat ettim. Bundan

hakikatin bilincin birliğinde açıklanma çabası Descartes, Kant ve Husserl'in temel meselesiyse, Benin tarihiyle birlikte ele alınan dünya kavramının gelişimi ve yaşam-dünyasının bunlara eşlik etmesi düşüncesi diğerlerinde eksik olan –Husserl'in son dönemindeki çabası yetmez– başka bir kavramsallaştırmanın izini görebilmenin imkânını doğurur. Bu, bir hatta Dilthey, Scheler, Heidegger ve Gadamer'i etkilerken, diğer hatta –iç içe geçse de kimi zaman hatlar– Marx'tan Marcuse ve Adorno'ya, düşünsel dünyanın kendini daha bütünsel bir yaşam-dünyasında, öznelerarasılıkta ya da tarihsel-toplumsal ontolojik bir evrende anlamlandırmasını, özne-nesne dualizminin/ikiliğinin kolaylıkla ayrıştırılamayan yapısını, soyutlamayla sonlandırılamayacağını anlatır.

Tinin Fenomenolojisi'ndeki temel düşünce, bilgiyi, başta sıradan ya da doğal bilgilenmeyi, bir "âlet" olarak görmekle "ortam" olarak görmek arasında öznel olandan nesnel olana, nesnel olandan da öznel olana salınımı sağlayacak şekilde işlemektir.[3] Hegel'in meşhur "hakikati *Töz* olarak değil *Özne* olarak da kavramak (*aufzufassen*) ve anlatmak" sözünün anlamı, ontolojinin temel kavram çiftlerinden biri olan hakikati, ya da bundan farksız olan metafiziğin –eski metafiziğin değil– mutlağını hem nesnel zeminde, ortamı önceleyerek, hem de öznel zeminde, bilginin âlet olarak ele alınması zemininde incelemektir. Bu da bizi, daha net bir biçimde Fichte'de görülen, real aktiviteyle ideal aktivite ayrımına ve bunların bir arada ele alınmasına götürür. Ne var ki mesele ne idealizmin ne de transendental felsefenin problemidir ve Hegel'in yukarıdaki meşhur *motto*su, Feuerbach ile Marx'a *Fenomenoloji*'den bir cevap niteliğindedir: İdealizmin problemleriyle materyalizminkilerin birlikte ele alınmasının zorunluluğu. Bu bizi ben-özne, birey-toplum, otonomi-komüniteryanizm vs ilişkisini çelişki ve bütünlük kavrayışlarını merkeze alarak açıklamaya sevk eder ki, çelişkinin süreci içeren

---

sonra, paragraf numaralarıyla, öne *TF* kısaltmasını ekleyerek bu esere gönderme yapacağım. Rockmore'un metni için bkz. Tom Rockmore, "Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine", Çev. Senem Kurtar, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji*, Der. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2020, s. 154-70.

3. *TF*, §§ 73-89.

ve ilerleten dinamizmi, bütünlüğün de mekanizmi ve karşıtlığı aşıcı yepyeni dokusu teori ile pratiği bir arada ele alan ve de felsefi kavrayışı antik dünyanın Platon'undan ve Aristoteles'inden sonra modern felsefede taçlandıran, anti-felsefelere karşı önceden uyarıcı niteliğinde bir kavrayıştır. Marx'ın sadece erken döneminde değil, geç döneminde de, Lenin'in (*Felsefe Defterleri*), Lukács'ın (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*) ve Marcuse'nin (*Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi*, *Akıl ve Devrim*) yüzlerini Hegel'e dönmekten uzak tutmamalarının sebebi budur!

Kant, Fichte ve Schelling'de ortak olan, belki de başka türlü bir ontolojiye imkân sağlayan yanlarının olmasının yanı sıra, bunu engelleyici de olmalarıdır. Hegel'in bu üç filozofta ortak olan tutum-alışı, eş deyişle transendental felsefeyi kendi felsefe yapış biçimi olarak koymaması bu iddiamızı güçlendirmektedir. Fichte'ye göre iki tarz felsefe yapış biçimi vardı: Özneden/Benden başlayan ya da nesneden/Ben-olmayandan. İdealizm ile materyalizmin ya da dogmatizmin yolları burada ayrılıyordu. Schellingci felsefeyse, Fichte'de ortaya koyulan Benin tarihi yanı sıra, ondan bağımsız, real ve çoğunluk Doğa diye adlandırılan Ben-olmayanın da tarihi olduğunu söyleyerek nesnellik alanının kendinden menkûl yapısına ve onun incelenmesine kapı aralıyordu. Hegel işte bu iki kapıdan girdi. Bu iki figürün açmış oldukları yolda tek-yanlı kalmaları onları dogmatik kılıyordu. Ne var ki Fichte'nin var olmayla, belirli-varlık olmayla (*Dasein*) koymayı (*Setzen*), edimi (*Tathandlung*) özdeş kılması temsilî düşünmeye (*Vorstellung*) zemini, praksise temel olacak zemini kattı. Bu, düşünme ile eylemin bir oluşuydu; zira refleksiyonu yapılan şey ile koşulsuz ve mutlak olan kendini koyma ediminin, failin ve ürününün özdeş kılınması başka bir ontolojiyi, kendinde-şeyi ve her türden ikiliği aşan bir kavrayışı beraberinde getiriyordu.

Şimdi tekrar Rockmore'un alıntıladığı "Önsöz"deki ilgili yerin devamına gelirsek, burada "kendine özdeşliğin saf soyutlama olduğu" da söylenir. "Bir belirli-varlığın (*Dasein*) kalıcılığı ya da tözü kendine-özdeşliktir; çünkü kendiyle özdeşsizliği çözülmesi olacaktır. Ne var ki kendine-özdeşlik saf soyutlamadır; bu ise

*düşünce*dir."[4] Peki, bu saf soyutlamada kalmak, Hegel'in dediği gibi bilmenin bizatihi kendisinin etkinlikten geri çekilir görünmesine neden olmaz mı? Olmaz, zira düşünce ile varlığın bir aradalığı, dahası statik olmayan bir aradalığı merkezîdir; şöyle ki, Marx'ın "bilmiyorlar ama yapıyorlar" veciz sözünü önceleyecek şekilde Hegel, düşünmenin, Fichteci deyişle kendini-koyan varoluşun, belirli-varlığın, "kendi somut yaşamı ile birlikte, nasıl tam kendini korumanın ve tikel ilgisinin peşinde olduğunu sandığı yerde tam tersini yapmakta olduğunu, kendi kendisini çözen ve bütünün bir momenti yapan etkinlik olduğunu seyre[ttiğinden]"[5] söz eder.

Burada farklı türden bir öznellik, bir öznel eyleyiş, etkinlik devreye girmektedir ki, kendini bütünde kaybeden, hiçleyen ya da sönümleyen bir öznellik değildir bu. İçtekini dıştakiyle, parça-bütün mekanizmiyle, eş deyişle karşıtlıklarla bilme, bir "kötü sonsuz"a (*schlechte Unendlichkeit*) gitme değildir. Edimselliğinin hakikatini Spinoza'da (sonrasında Schelling'de) olduğu gibi soyut bir birlikte kazanmaz. Bununla iki filozofun benzer bir tartışmayı yürüttüklerini ifade etmeye çalışıyorum: Fichte ve Hegel. Fichte, Spinoza'nın saf ve empirik bilinci birbirinden ayırdığını, ilkini, Benin, koyma/ileri sürme edimini gerçekleştirenin ve koyulabilecek tüm başka Benlerin onun değişkileri/modifikasyonları olduğu Bene, eş deyişle Tanrı ya da Doğaya atfettiğini belirtir. Temel mesele, kendini-belirleme ya da öz-belirlenimin, öz-belirlenime sahip olmayanların bir toplamına yüklenirken, "aklın onu daha fazla izleyemeyeceği bir toprakta" hangi hakla "empirik bilinçte verili olan saf bilincin ötesine geçmek zorunda" olmasıdır.[6] Kanımca Fichte'nin eleştirisi, öz-belirlenime sahip varlıklar ile onların bütünlüğünü ifade eden Mutlağın öz-belirlenimini birlikte ele almaktır. Kilit kavram "edimsel"dir; edimselse, "bilincin empirik belirlenimleri arasında ortaya çıkmayan, ortaya çıkabilecek de olmayan"dır.[7]

4. *TF*, § 54.
5. Aynı yerde. Aynı zamanda bu kavrayış, Hegel'in tarih felsefesinde "aklın hilesi"nde de ifadesini bulur. Bkz. G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 2014, s. 112.
6. J.G. Fichte, "Bilim Öğretisi [*Wissenschaftslehre*]", s. 209.
7. *A.g.e.*, s. 200.

Buna Fichte'nin şu saptamasını ekleyebiliriz: "[E]mpirik bilincin tüm olgularının açıklama temelinin, Bendeki her koyuştan önce [tüm bu koyuşlara önsel olarak], Benin kendisi yoluyla koyulması gerektiği sonucu çıkar."[8] Bir düşünce ki, kendini-koyma ile var olma birbirinden ayrılamayacak olan şeylerdir. "Edimsel bilme" teori ile pratiğin birlikte değerlendirilmesinin olmazsa olmaz olduğuna işaret eder ve Fichte'nin şu sözü, "*[v]aroluşu ve özünün, varoluşu gereğince koyma yalın gerçeğini içeren* şey, mutlak özne olarak Bendir", Hegel'in edimselliği kavrayışı için temel duruş noktası olacaktır; zira edimsellik, *Mantık Bilimi*'nde "*öz ile varoluşun birliği*" olarak ifade edilir.[9] Bu öz, bir olageliş, kavram ama edimsel bir bütünlüğe götüren kavramdır.

"... Felsefi sistemlerin türlülüğünü hakikatin ilerleyen açınımı olarak kavrama[yan], ama türlülükte salt çelişkiyi gör[en]"[10] sanılardan ya da kanaatlerden bahseder Hegel. Bu, bir mesele üzerine felsefi çalışma ile diğer çabalar arasında belli türden bir ilişkiyi belirleme işine dönüştüğünde –Fichte'nin öğretisinde *Wissenschaftslehre* ile diğer bilimler arasındaki ilişki gibi–, felsefe dışı yabancı bir ilgi de yüzeysel olarak yaratılır. İlgili paragrafa bakıldığında Hegel "bütünün yaşamı"ndan bahseder. Bu bütün salt sonuç değil, oluş süreciyle birlikteki sonuç olarak edimsel bütündür.[11] Bütünün yaşamının oluşla birlikte sonuç olan yaşam oluşu, bizi Hegel'in ayırt edici hangi düşüncesine götürür? Felsefenin raptolduğu cevherin yeniden kavranmasına ve bu yeninin var olan gerçeklikteki değişimi sunmasına (*Darstellung*). İlki felsefenin layık olduğu yeri, aynen Platon'da ve Aristoteles'te olduğu gibi gösterirken, ikincisi dışı, fenomeni ve bir bütün olarak yaşam-dünyasını gelişimiyle hep yeni baştan ele alır. İlki için şunları söyler *Fenomenoloji*'de:

> [F]elsefi bir sistem ile çelişen [bilinç] bir yandan genellikle bu yolda ne yaptığını kavramaz; öte yandan bu çelişkiyi anlayan bilinç ise

8. *A.g.e.*, s. 204.
9. "Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz*." Bkz. G.W.F. Hegel, "Die Wirklichkeit", *Wissenschaft der Logik II*, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Cilt 3, #369.
10. *TF*, § 2.
11. Aynı yerde.

> çoğu kez onu tek-yanlılığından kurtarmayı ya da özgür tutmayı, ve çatışan ve görünürde geçimsiz öğeler şeklini alan karşılıklı zorunlu momentleri tanımayı bilmez.[12]

İlerleyen paragraflarda Hegel, hakikati hakiki şekli içinde bilmeden bahseder ve bunun onu, kimi kez sezgi kimi kez de his ya da duygu, veyahut dolaysız bilgi yoluyla incelemeden ayırt edici yanı üzerinde durur. Kant sonrası felsefede bilme ile hakikat ilişkisi, bilmenin hakikatten –ya da tersi– Kantçı anlamda koparılışından sonra, rasyonel bilme ile hakikate erişilemiyorsa başka türden bilme biçimleriyle, eş deyişle dolaysız bilme, his/duygu, iman ya da sezgiyle hakikate ulaşma yönündeki eğilimleri karşısına alır Hegel.[13] Bir praksisin ve de toplumsal varlığın ontolojisi bu sınır durumunun ya da tıkanmanın aşılmasıyla mümkün olmuştur. Burada felsefe kavramına yeni bir içerik verilmeseydi, yol açılamazdı.

İkincisi, Hegel "eldeki sorun *amacında* değil ama *yerine getirilişinde* tüketilir/eksiksizce ortaya koyulur; salt *sonuç* değil, ama oluş süreciyle birlikteki sonuç *edimsel* bütündür" derken tam da işaret etmek istediğim noktaya, teleolojinin yanlış anlaşılmasına karşı bizi uyarmaktadır ve "amaç kendi başına yaşamsız evrenseldir, tıpkı yönlendirici eğilimin (*Tendenz*) henüz edimselliğinden yoksun olan salt itki, çıplak sonucunsa o yönlendirici eğilimi arkasında bırakan ceset olması gibi"[14] derken dualizmi ancak bu kadar iyi anlatabilir. Anlama yetisi-metafiziğinde ve dolayısıyla kötü sonsuzda kalmanın yeni bir dünya ve dünya kavrayışı kuramayacağı, yeni bir çağın gelişini anlamlandıramayacağı kuşkusuz bir gerçektir. Törel dünyanın öğeleri bizi içinde düşünsel yeteneğimizin daha geniş bütünselliğe evrilmesi gerçeğine götürür.[15] Bu da tarihsel bir dünyanın

12. *TF*, § 3.

13. Kant ile Fichte arası dönemdeki bu tartışmalar için bkz. Frederick. C. Beiser, *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Harvard, 1993.

14. *TF*, § 2.

15. Bkz. T.W. Adorno, "Husserl ve İdealizm Problemi", Çev. Kurtul Gülenç ve diğ., *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji*, s. 171-88. Adorno'nun Husserl'in felsefesini eleştirdiği burjuva öznellik kavrayışı noktasındaki bu saptamadan yola çıkarak, belki de o eleştirideki öğelere ek, şunu söyleyebiliriz: Hegel'in düşünsel kapasitelerimizi her daim aşan başka bütünselliklerle, yaşamlarla, tinsellikle

gelişimini, dünya kavramının yaşam kavramına dönüşmesini, dünya kavramından sonra ortaya çıkan yeni bütünselliğin, özbilinç ile yaşam arasındaki ilişkinin tinin tarihinde insanın kendini edimselleştirmesine tanıklık etmesidir.

> Çağımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir. Tin şimdiye değin içinde varolduğu ve imlediği dünya ile bozuşmuştur ve onu geçmişe gömme düşüncesini taşımaktadır. Bundan böyle kendi dönüşümünün emeği içindedir. Hiç kuşkusuz hiçbir zaman dinginlikte değildir, tersine ilerleyen devinimi kavramıştır.[16]

Hegel'in bu cümleleri zikrederken Fransız Devrimi'ni hesaba katmamış olması mümkün değildir. Machiavelli'nin klasik ile modernin şafak noktasında ikincisini temsil etmesi gibi bir durum hâsıldır ve şimdi de burjuva/sivil toplumun dinamiklerinin ve açmazlarının farkında olup "ilerleyen devinim"i gören bir filozof karşımızdadır. Tarih kendisini haksız çıkarmamıştır, ne var ki "yeni dünya eksiksiz bir edimsellikten yoksundur."[17] Felsefi bilim olarak anladığı ve bilgelik sevgisinden ayrı tuttuğu felsefe, tüm bilme biçimlerinin tacı, ona göre henüz eksiksiz değildir; bunun anlamı, yeni bir tinsellik doğarken onu oluşturan ve insanı tarihsel insan yapan kültür formlarının (*Bildungsformen*) geniş kapsamlı yayılımında/dolaşımında kendilerini kavrama, edimsel bütüne yükseltememeleridir. Yeni çağın gerçekliğinin edimsel hale gelişi, yalın kavramın edimselliğinin momentlerine ayrılmış bir biçimde geliştirilmeyi beklediği noktada, yeni öğeleriyle yeni baştan oluşturulmayı sağladıkça gerçekleşecektir. Yeni bir çağın yeni anlamında bu öğeler felsefenin yenileyici gücüne ihtiyaç duymaktadırlar.

Tüm bunların anlamı nedir? Tanrı'yı biricik Töz olarak kavramak yeniçağı sarsmış, karşıt görüş düşünme olarak düşün-

---

buluşturan düşüncesi hem felsefede yeni bir çağın müjdecisi hem de bu müjdeye dair yeni bir kavramsallaştırmanın mirası için öncüdür. Bu iz takip edilmediği takdirde biteviye aynı yanlış yorumlara ve eleştirilere bel bağlarız.

16. *TF*, § 11. Ayrıca şu cümleler de kendisine aittir: "Güneşin altında yeni bir şey yoktur: [A]ma [T]inin güneşiyle iş değişir: Onun gidişi, devinişi bir kendini yineleme değildir; tersine, [T]inin daima başka biçimlere girmesiyle değişen görünüşü özünde ilerlemedir." Bkz. G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 77.

17. *TF*, § 12.

menin, onda yatan evrenselliğin bilincine, öz-bilince varmış, üçüncü görüşse düşüncenin kendini Tözün varlığıyla dolaysızca ya da sezgiye dayalı bir biçimde birleştirmiştir (zihinsel sezgi). *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki ilgili bölüm (§ 17), *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk kısmı olan "Mantık Bilimi"nde (Küçük Mantık) Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Tutumları başlıkları altında irdelenir.[18] Açıktır ki Hegel, edimsel olanı edimsel bir yolda açıklamayan bu üç düşünce tutumunun da gerçeklikle kurulan ilişkide "durgun bir yalınlığa geri düşme" olduğunu belirtir.[19] Bilme sevgisi karşısında edimsel bilme, "hakikatin varolduğu hakiki şekli" ortaya koyarak "bilginin bilim olmasının iç zorunluluğu"nu sergiler.[20] "Neyse o olan"ın, meselenin, olgunun kendisine kavramın ciddiliği sirayet ettiğinde, bu edimsel bilmenin kendisi gündelik konuşmada, sıradan bilmede de yankısını bulacaktır. Felsefenin en başta soyut gibi görünen diliyle gündelik olanın dilinin çakışmasının gösterilme çabasıdır *Fenomenoloji*. Gelgelelim, "kavram değil de esrime, olgudaki zorunluluğun soğuk ilerleyişi değil de mayalanan coşkunluk" olunca, "'güzel', 'kutsal', 'ezelî-ebedî', 'din' ve 'sevgi' ısırma isteğini uyandırmak için gereken olta yemleridir."[21] Hegel'in ontolojisi, aradaki bu çer-çöpü temizleme, hakikatle kurduğumuz ilişkiyi yeni baştan tesis etme çabasıdır. Özne ile nesne, öznellik ile nesnellik, birey ile toplum arasındaki ikiliği aşmanın yolunun ne ilk yanda ne de ikinci yanda kalarak ortaya çıkmayacağının farkındalığını bize gösterir. Bunlar tek-yanlı soyutlamalardır.

"Hakiki olan bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür"[22] der Hegel. Burada özne-nesne özdeşliğinin öznesinin ya da failinin ne olduğu sorusuna bir cevap mevcuttur. "Hakikat, kendi kendisinin oluş sürecidir."[23] Dolayımsız, ilişkisiz ya da bir bütünde karşıt görünen parçaların ya da öğelerin aslında canlı/dirimli olan Varlığın kendini düzenleyen,

18. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Cilt 6, §§ 26-79.
19. *TF*, § 17.
20. *TF*, § 5.
21. *TF*, § 7.
22. "Das Wahre ist das Ganze..." (*TF*, § 20).
23. *TF*, § 18.

gelişen ve ilişkileri çözen yapısında Varlığın bizatihi kendinde olumsuzlama ve bu olumsuzlamayla belirleme yarattığı gerçeği, kendini-koymayla var olmanın bir olduğu yönündeki Fichteci öne sürümü organizma düşüncesine evrilten ve onu süreçsel ve dinamik kılan kavrayıştır.

> Dahası, dirimli Töz varlıktır –bir varlık ki, gerçekte edimseldir, ama ancak kendi-kendini-koyma devinimi ya da kendini kendisiyle başkalaştırma dolayımlılığı oldukça. Bu Töz, Özne olarak, saf, *yalın olumsuzluk*tur, ve tam da bu nedenle yalının ikiye ayrılışıdır; ya da karşıtlık kuran eşlenmedir ki, yine bu ilgisiz türlülüğün ve bunun karşısavının olumsuzlanışıdır: Salt bu kendini *yeniden kuran* özdeşlik ya da başkalıkta kendi içine yansıma –*kökensel* ya da *dolayımsız* genelde birlik değil– Hakikattir.[24]

Hegel için dolayım (*Vermittlung*), kendi devinimini kendinde taşıyan kendine özdeşliktir. Kendi içine yansıyan (*Reflexion*), kendi için var olan Ben, oluş olarak oluş, bütünden dışlanan, yine de ona hakikat denmesi istenen bir Ben değildir; bilakis Mutlağın olumlu bir momenti olarak kavranırsa Akıl olur.[25] Hegel'in felsefesinin mirasının toplumsal bir varlık ontolojisi olarak değerini tartışacaksak şayet, ondaki Mutlağı, Hakikati, Tini vs içeren metafiziği bir tarafa bırakıp da yöntemini şimdideki edimsel olan olarak almak doğru gelmiyor.

> Hakikatin yalnızca sistem olarak edimsel olduğu ya da Tözün özsel olarak Özne olduğu Mutlağı *Tin* olarak bildiren düşüncede anlatılır ki, en yüce Kavramdır... Yalnızca tinsel olan *edimsel* olandır, öz ya da *kendinde-varolan*dır, –kendisi ile *ilişkide* ve *belirli* olandır, *başkası-olma* ve *kendi-için olma*dır– ve bu belirlilikte ya da kendi-dışında-olmada kendi içinde kalandır; ya da *kendinde ve kendi içindir.*[26]

Kendinde ve kendi için olmak, potansiyel ile edimselin birlikteliği, eş deyişle hakikat, öznenin, Benin kendi belirlenimine kendinde sahip olması ile Mutlağın kendi belirlenimine kendinde sahip olması arasındaki süreçsel ilişkiyi iç içe sunan bilimin

24. Aynı yerde.
25. *TF*, § 21.
26. *TF*, § 25.

kendini Tin olarak bilecek denli gelişmiş Tin olduğunu bize gösterir. "Bilim onun edimselliği ve onun kendine kendi öğesi içinde kurduğu ülkedir."[27] Evrensel birey ya da aynı anlama gelecek olan öz-bilinçli Tin, böyle bir bilimin eğitimi içinden geçmeli, bu uzun sürecin sabrını ve emeğini kendisi üstlenmelidir. Birey olmanın, kişi olmanın, tanınma/kabul görme mücadelesi sonrası eşit ve özgür öz-bilinçli varlık olmanın tözü, Dünya-tininin kendisidir ve insanın çelişkili ve antagonist karakterinin uzun bir zaman dilimi içerisinde kendisini meydana getirip şekillendirmesiyle, belki de terbiyesiyle (*Bildung*) dünya tarihinin muazzam içeriğini üstlenip üstlenemeyeceğini gösterir ve daha az bir çabayla buna erişemez, bundan daha azıyla kendi Tözünü kavrayamaz.

Mantıksal olanda/açıklamada önce ile varoluşta önce olan arasında Aristoteles'in yapmış olduğu ayrımı Hegel de benimser ve edimselliğin kendi gelişiminin, kendi içsel yapısının neyse o olana onu götürmesi ölçüsünde onun akliliğini sunduğunu düşünür. Bu da kanımca, organizma düşüncesiyle teleolojisinin örtüştüğü noktadır ve varoluşta önce oluş anlamına gelmeyen ama bu önce oluşu da dışlamayan bir açıklamadır. Edimselliği "öz ile varoluşun birliği" olarak tanımladığını söylemiştim. Mantıksal zorunluluk ile tarihsel edimselliği birlikte düşünen filozof için "bu, tarihin anlamını kuran bu birliğin gerçekleşmesine doğru aşamalı bir ilerlemedir. Kavranılabilir olmayan bir kaos olarak görünenden, filozof, ona akıl tarafından yazılmış gizli anlamı çekip çıkartmalıdır."[28] Aynı minvalde, modern devletlerin hukuki yapılarındaki gelişimin, istediği normatif rasyonel/törel devlet modelini gün yüzüne serdiğini düşünür Hegel. Törel dünyanın öğeleri arasındaki zorunlu ilişkiyi sunmaktan söz eder. *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nın "Önsöz"ündeki meşhur ama kötü ünlenmiş ifadesi bunun delili olabilir: "Akli olan edimseldir, ve edimsel olan aklidir."[29] Çağın birbirinden ayrı düşmüş ve bir-

27. Aynı yerde.
28. Shlomo Avineri, "Tarih: Özgürlük Bilincine Doğru İlerleme", Çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi II: Hegel*, s. 526.
29. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Cilt 5, s. 14.

birine dışsal kalmış öğelerinin oluşturduğu yapıda Hegel yine de Tinin kavramını görür ve burjuva toplumun bağrında, onu aşacak olan kendileri için var olan öz-bilinçlerin birliğini görür: "*Ben* ki *Biz*dir, *Biz* ki *Ben*dir... bunda duyusal bu-yanın renkli yanılsamasından ve duyulurüstü öte-yanın boş gecelerinden şimdinin tinsel günışığı içine adımlarını atar."[30]

Sonuç olarak, öz ile varoluşun birliğinin edimsellikte, bilinç ile öz-bilincin birliğininse akılda kavramsallaştırılması, edimselle akli olanı birbirine bağlar. Hegel'in diyalektiği, Lukács'ın belirttiği gibi "çelişkiler yığını ortasında",[31] ne var ki bu çelişkilerde kalmayarak felsefi bilim ile tinsellik alanını, teorik olan ile pratik olanın birliğini sözcüğün en genel anlamında bir ontoloji inşa ederek yirminci ve yirmi birinci yüzyıldaki alımlanmasına bırakır. Benim burada sınırlı anlamda da göstermek istediğim, toplumsal bir varlığın ontolojisi için gerekli zeminin belli birtakım yapıtaşlarının üzerinden geçmekti.[32]

30. *TF*, § 177.

31. Georg Lukács, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi: Hegel, Marx, Emek*, Çev. D.B. Kılınç, Ed. E.V. Elgür, Notabene Yay., İstanbul, 2018.

32. Bu kitapta bu yazıdan sonra yer alan diğer yazılarda, özellikle sevgili dostum Kurtul Gülenç'in makalesinde Hegel'deki toplumsal varlığın ontolojisinin pek çok noktasına derinlemesine açıklama getirildiği için, tekrara düşmemek adına aynı noktalara değinilmemiştir.

Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması*

Kurtul Gülenç

Giriş

Batı düşüncesinde sosyolojik araştırmanın ve çözümlemenin doğuşundan hemen sonra Hegelciliğin toplum teorilerindeki konumu tartışılmaya başlanmıştır. Bunun temel sebeplerinden biri, Hegelci felsefenin metafizik boyutu ile sosyolojinin bilimsel alan olma çabası arasındaki gerilimde saklıdır.[1] Öyle ki bu gerilim topluma yönelik iki farklı değerlendirme tarzının belirmesine yol açmıştır. Max Weber, 1909 yılında kaleme aldığı yayımlanmamış mektuplarından birinde bu ikiliği şöyle ifade eder: "Hâlâ şeylerle ilgilenmenin iki yolu varmış gibi görünüyor: Hegel'inki ve bizimki."[2] Düşünürün "şeyler" derken ima ettiği toplumsal fenomenlerdir. Dolayısıyla Weber, mektubunda toplumsal fenomenlere ilişkin iki farklı bakışın varlığından söz etmektedir: Hegelci bakışla hareket eden toplumsal teo-

* Bu yazıya katkılarından dolayı Mehmet Barış Albayrak'a teşekkür ederim.

1. Öyle ki bu gerilim on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında Hegelciliğin kimi çevrelerde "tehlikeli" olarak yaftalanmasını beraberinde getirmiştir. Diyalektik düşüncenin ya da momentlerin ne dereceye kadar toplum çözümlemesiyle uzlaştırılabileceği ya da diyalektiğin yasalarının gerçekten bilimsel yasalar olup olmadığı tartışmalı olduğundan Hegelcilik "tehlikeli" olarak değerlendirilmiştir.

2. Weber'den aktaran Hans Henrik Bruun, *Science, Values and Politics in Weber's Methodology*, Munksgard, Kopenhag, 1972, s. 39.

riler ile kendi çizgisi olarak değerlendirdiği ve kendisini içine yerleştirdiği toplumsal teoriler. Her ne kadar sosyolojik düşüncenin tarihinde Weber'i önceleyen önemli isimlerden biri olan Emile Durkheim, diyalektik argümanın toplumun bilim öncesi bir durağını temsil ettiğini ve Hegelci düşüncenin tedavülden kalktığını iddia etmiş olsa da,[3] Weber Hegelci bakışın toplumsal fenomenleri anlamanın ve açıklamanın iki yolundan biri olduğuna yönelik kanaati koruyor görünmektedir. Weber, Hegel ile hemfikir olmasa da onun yöntemine ve bakışına saygı duymakta, toplumsal fenomenlerin ve yapıların araştırılmasında Hegelciliği benimseyen, hatta doğrudan Hegel'in diyalektik argümanından yola çıkan önemli sosyolojik ve tarihsel çözümlemelerin var olduğunun farkındalığıyla hareket etmektedir. Weber'in hakkını teslim ettiği bu kanaat, sosyolojik girişimin en başından beri toplumsal teorinin arka planında yer almaktadır. Özellikle Karl Marx'ın başyapıtı *Kapital*'de kullandığı ifadeler, Hegelciliğin inkâr edilemez biçimde toplumsal teoriye sirayet ettiğinin kanıtı gibidir: "... Tüm diyalektiğin kaynağında yatan Hegelci çelişki"; ve Marx şöyle devam eder: "Benim diyalektik yöntemim, yalnızca Hegel'inkinden farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda onun zıddıdır."[4] Marx'ın Hegel'in felsefesiyle ne düzeyde ve hangi aşamalarda temas ettiği ya da düşünürün Hegel'in sistemini ayakları üzerine oturtmaktan tam olarak neyi kastettiği vb popüler tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa, *Kapital*'deki ifadelerinden yüksek düzeyde bir kesinlik derecesiyle çıkarılabilecek en önemli sonuçlardan biri, düşünürün kapitalizm çözümlemesi ve eleştirisinde (eş deyişle toplum teorisinde) Hegel'in diyalektik yaklaşımından esinlendiği, hatta "çelişki" kavramına yaptığı atıf dikkate alınırsa Hegelciliğin özünü bir düzeye kadar muhafaza ettiğidir. Yirminci yüzyılda Batılı Marksist pek çok düşünürün kapitalizm çözümlemesine eşlik eden bu tespit, etkisini kimi dönemlerde yitirse de, mo-

3. Kevin Anderson, "On Hegel and the Rise of Social Theory: A Critical Appreciation of Herbert Marcuse's *Reason and Revolution*, Fifty Years Later", *Sociological Theory*, 11: 3, November, 1993, s. 244.
4. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, İng. Çev. Ben Fowkes, Penguin Books, Londra, 1976, s. 744.

dern toplumsal teorinin tarihindeki varlığını günümüze kadar korumaya devam etmiştir.

Günümüzde Hegelcilik hâlâ belirli türden bir toplum teorisinin en önemli sacayaklarından biridir. Hegelcilik, çağdaş olmak bakımından kendisini güncellemeye çabalamakta,[5] toplumsal ve politik alanda yaşanan problemlere eleştirel bir eksende bakılabilmesini olanaklı kılmakta, buna ek olarak eleştirinin normatif boyutunu inşa edebilmektedir. Bu ilgisi doğrultusunda çağdaş Hegelciliğin en yaygın düzeyde ilişkide olduğu toplum teorisinin eleştirel toplum teorisi olduğu söylenebilir.[6] Bunun temel sebebi Eleştirel Teorinin dönüşlü karakteri sebebiyle ve yürüttüğü içkin eleştiri dolayımıyla hem kendisini hem de toplumsal gerçekliği dönüştürme itkisine sahip olmasıdır. Her toplum teorisinde var olmayan bu ayırt edici özelliğin felsefi-teorik kökleri Hegel'de yatmaktadır. İtkisini Hegelci köklerde bulan Eleştirel Teori modern toplumun yapısına ilişkin (ya da en genel düzeyde moderniteye ilişkin) iki önemli varsayımla hareket etmektedir: İlk olarak, modern toplumun patolojileri vardır, öyle ki bu patolojiler soykırımlar, dünya savaşları, kitlesel imhalar, nükleer silahlanmalar vb korkunç deneyimler üretmiştir ve bunlar, modernitenin acı ve ıstırap dolu büyük felaket tarihindeki yerini almıştır. Bu patolojik yaşantıların özünde, modern dünyanın kendisine içkin, araçsal akıl ve teknoloji tarafından organize edilen disiplin, kontrol ve tahakküm mantığı yatmaktadır. İkinci olarak, modernite projesinin (özelde Aydınlanma'nın) özgürleşme amacı için hâlâ umut ve olanak mevcuttur; umudu edimsel kılabilmek için mücadele etmek gerekir. Kontrol, disiplin ve tahakküm düzeyi ne boyutta olursa olsun etik ve politik açılardan neyin imkân dahilinde olduğu sorusuna verilen olumlayıcı yanıt güncelliğini ve geçerliliğini

5. Bu çaba post-metafizik söylem alanı ile Hegelciliği birleştirmeye yönelir, başka bir ifadeyle Hegel'in felsefesindeki metafizik unsurları temizleyerek çağdaş Hegelci yaklaşımı kurmaya çabalar. Bu konu Hegel üzerine yürütülen çağdaş tartışmalarda ön plana çıkmaktadır.

6. Burada eleştirel toplum teorisi ile Frankfurt Okulu olarak bilinen, kökleri 1920'li yıllara uzanan, bugünse üçüncü, hatta dördüncü kuşak üyeleri olan ekolün teorik çizgisini kastediyorum. Bu sebeple çalışmada bu geleneğe atıfta bulunurken Eleştirel Teori ifadesini kullanacağım.

korumakta, toplumsal mücadeleyle hayata geçirilebilir bir hedefi temsil etmektedir. Bu hedef, özgürlük ve esenliktir.

Eleştirel Teorinin hemen hemen tüm temsilçileri için mevcudiyetini koruyan en önemli sorulardan biri, insanlığın özgürlük ve esenlik hedeflerini gerçekleştirecek aktörün/öznenin var olup olmadığı, eğer varsa bu aktörün kim olduğu sorusudur. Daha en başından Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse gibi erken dönem eleştirel teorisyenler bu temel ikilemle baş başa kalmıştır: Olumsuzlamanın modern kapitalist toplumda –içsel bir aktörde– yapısal bir yeri olup olmadığı sorusu. Batı'da Marx'ın toplum teorisinin çizdiği politik hattı takip eden pek çok ekol ve düşünür bu soruya "işçi sınıfı" yanıtını vermiştir. Ne var ki bu yanıtın geçerliliği yüzyılın ilk çeyreğinden sonra soruşturmaya açık hale gelmiştir. Batılı Marksist teorisyenler için 1930'ların sonlarına kadar Sovyet deneyimi için umutlar tamamıyla tükenmiş olmasa da, Avrupa'daki sol politikaların (özellikle Almanya ve Avusturya'dakiler) 1930'ların başına kadarki başarısızlığı işçi sınıfı ve sınıf politikasına ilişkin şüpheyi ortaya çıkarmış ve üstüne üstlük Avrupa'daki faşist söylem ve hareketlere işçi sınıfının açıktan destek vermesi oluşan bu şüpheyi derinleştirmiştir. Komünist Parti'nin yoğun şekilde sahiplendiği ve gün geçtikçe sertleşen pozitivist doktrinine yönelik memnuniyetsizlik de söz konusu güvensizliğe katkıda bulunan bir diğer belirleyici unsur olmuştur. Özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısında Marksist düşünce ve hareket, Friedrich Engels'i takip ederek, diyalektiği değişmez ve doğal bir mantık bilimi olarak değerlendiren pozitivist bir tarih anlayışına dönüşmüştür.[7] Ne var ki Batılı ülkelerin reel politik arenasında gelişen tarihsel olaylar ile pozitivist doktrin arasında neredeyse bir uçurum ortaya çıkmıştır. Tüm bu sebeplerden dolayı erken dönem eleştirel teorisyenler, Marksizmin kurucu sorgusunu toplumsal olumsuzlamanın anlamına ve koşullarına geri döndürerek Marksizmin felsefi boyutunun yeniden ön plana çıkartılmasında –Hegel ile yeniden ilgilenilmesiyle ve hatta daha da önemlisi György

7. Craig Calhoun ve Joseph Karaganis, "Critical Theory", *Handbook of Social Theory*, Ed. George Ritzer ve Barry Smart, Cromwell Press, Great Britain, 2001, s. 184.

Lukács'ın erken dönem eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki yabancılaşma ve şeyleşme teorisinin yeniden inşasıyla gelen bir geri kazanım aracılığıyla– önemli bir rol oynamıştır.[8]

Kritik soruya geri dönecek olursak, eğer bu tarihsel aktör işçi sınıfı değilse ya da işçi sınıfının Marx'ın tarif ettiği tarihsel role sahip olamayacağına yönelik şüphe yaygınlaştıysa, o zaman eleştirel-devrimci potansiyel nerede bulunacaktır? Yapısal olumsuzlama artık kuvvetli bir olasılık değilse, o zaman radikal toplumsal eylemin şansı ne olabilir ya da radikal eylemin bir taşıyıcısı olacak mıdır? Bu sorular eleştirel teorisyenler arasındaki en önemli tartışma konularından biri olagelmiştir. Örneğin, Horkheimer'in 1930'lu yılların ortalarındaki görev bildirimi (ki bu bildirim düşünür tarafından "Eleştirel Teori ve Geleneksel Teori" olarak formüle edilmiştir), işçi sınıfının olumsuzlayıcı rolünü, kendisi gibi entelektüellerle, temsil ettikleri işçi sınıfı arasında antagonistik bir ilişki varsayarak başarısızlığın giderek sertleşen kanıtlarından kurtarmaya çalışmaktadır: Burjuva toplumunda işçi sınıfının konumu ve durumu da doğru bilginin güvencesini oluşturmaz; tarihsel hakikat, hakiki teorisyenin şahsında tamamen net bir hale gelir; teorisyen ve kendine özgü etkinliği, tahakküm altındaki sınıfla birlikte dinamik bir birliktelik olarak göründüğünde teorisyen sadece statüko bilincinin savunucularına karşı değil, kendi çerçevesi içerisinde yer alabilecek dikkat dağıtıcı, konformist ya da ütopyacı eğilimlere karşı da agresif bir eleştiri yapmaktadır.[9]

Horkheimer'in işçi sınıfı ile entelektüel arasında cereyan ettiğini iddia ettiği antagonizmaya yönelik epistemolojik çözümlemesiyle aşmaya çalıştığı bu kritik problem Herbert Marcuse tarafından bambaşka bir düzlemde sorunsallaştırılır. Marcuse bu problemi tarihsel somut-bireyin radikal eylemiyle aşmaya çalışır. Düşünür için somut-bireyin radikal eylemi nihayetinde kolektif radikal eylemin oluşmasını sağlayacaktır. Bir anlamda, düşünür, işçi sınıfının eylemine yönelik ortaya çıkan güvensiz-

8. *A.g.e.*, s. 184.
9. *A.g.e.*, s. 184; ayrıca bkz. Max Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005, s. 361-3.

likle yükselen aktör problemine radikal eylem teorisiyle yanıt vermeye çabalar. Radikal eylem tarihsel somut-birey tartışmasını gerektirir, bu gerekliliğin sebebi radikal eylem teorisinin somut toplumsal ve tarihsel koşulların farkındalığıyla gerçekleşebileceğini varsaymasıdır. Bu farkındalığa sahip dönüştürücü aktör somut-birey olacağından, bireyin bu farkındalığıyla ilişkili konu ve tartışmalar Marcuse için araştırma konusu olur. Bu perspektifi ayırt edici kılan en önemli unsur, somut-birey tartışmasını tarihsellik argümanı bağlamında ontolojik bir zeminde yürütmesidir. Marcuse tarihsellik problemini salt epistemolojik bir mesele olarak değerlendirmez; düşünür için tarihsellik sorusu toplumsal ontolojinin bir bileşeni olarak incelenmeli, modern ontoloji sorusunun bir izdüşümü olarak çözümlenmelidir. Bu çalışmada da Marcuse'nin erken dönem çalışmalarındaki bu ilgisi ele alınacak, bu çerçevede düşünürün toplumsal ontolojinin tarihine yaptığı katkı ortaya çıkarılacaktır. Bu amaç ekseninde Marcuse'nin 1932 yılında yazdığı *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi* eserinden hareket edilecektir. Kitap, merkezine yaşam kavramını koyar ve yaşam kavramının izleği doğrultusunda Hegel'in ontolojisini tarihsellik teorisi ekseninde okumayı amaçlar. 1920'lerin sonunda Heidegger'in öğrencisiyken "Habilitation" tezi olarak kaleme alınan metin,[10] Marcuse'nin "zamanının en yetkin düşünürü" olarak nitelediği Dilthey'ın tarihsellik anlayışından yola çıkarak (aynı zamanda bu anlayışın yetersizliğine işaret eden bir eleştirinin ekseninde), tarihselliğin esas karakterini ortaya koyabilmeyi amaçlamaktadır. Düşünür

10. Eser Marcuse'nin Heidegger'e sunmak için kaleme aldığı bir çalışmadır, *Habilitationsschrift*tir. Eserin yazgısıyla ilgili iki iddia vardır. Bunlardan ilki E. Lange ve D. Alexander tarafından ileri sürülen Heidegger'in çalışmayı politik ayrılıklardan dolayı reddettiği iddiasıdır. Diğer iddiaysa Barry Katz'a aittir ve buna göre Marcuse faşizan politik atmosferinden dolayı Almanya akademisinde herhangi bir pozisyona getirilmesinin neredeyse olanaksız olduğunu düşündüğünden bu eseri hiçbir zaman Freiburg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne sunmamıştır. Şeyla Benhabib ikinci iddiayı daha makûl bulduğunu söyler. Benhabib için bunun temel sebebi, 1933'ten önce Heidegger'in politik tutumunun Marcuse tarafından açıkça bilinmiyor oluşudur. Tüm bu farklı iddialara rağmen konu belirsizliğini korumaktadır. Bkz. Seyla Benhabib, "Çevirmenin Önsözü", *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, The MIT Press, Cambridge, 1987, s. X-XI.

esasen yaşam kavramı temelinde düşünülen tarihselliğin ontolojik zeminde esas anlamının ortaya çıkacağını savunmakta ve bu yolla Hegel ile Marx arasında yeni bir yol haritası çizmeyi hedeflemektedir. Ama bu amacın ikincil olduğunu, metinde Marx'a doğrudan bir gönderme olmadığını, Marcuse'nin esas olarak Hegel'in felsefesinde sahici bir tarihsellik teorisi aradığını bu belirlemeye eklemek gerekiyor.

Marcuse esasen Dilthey'ın *Lebensphilosophie*sinden, insan yaşamının varlığının, felsefi düşüncenin merkezine yerleşmesinden yola çıkmaktadır. Marcuse'nin Dilthey'a ilgisi, her şeyden önce Dilthey'ın saf epistemolojik bir bakış açısı yerine, tarihsel-toplumsal gerçekliğin ontolojik karakterini açığa çıkartarak felsefenin konusu haline getirmesinde yatmaktadır. Zaten bu da bizi, Marcuse'nin *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi* metninin temel çıkış noktasına götürüyor: *Tarihsel-toplumsal dünyanın sahici varlığı yaşamdır*. Bu konumlanışı gözeten bu yazıda, Marcuse'nin yaşam kavramı ve tarihsellik teorisine yönelik belirlemeleri çerçevesinde somut-bireyin farkındalığının ve özgürleştirici eleştirel-bilincinin oluşumunda Heidegger ve Hegel'in ontolojilerinin rolü ve işlevi felsefi düzlemde çözümlenecektir. Hegel'in yanı sıra Heidegger'in makaleye yerleşmesinin temel sebebi, erken dönem Marcuse üzerinde hocası Heidegger'in bir hayli etkili olmuş olması, Marcuse'nin bu döneminde yeni bir praksis teorisi inşa etme çabasına Heidegger'in ontolojisinin eşlik etmesidir. Tabii, düşünür bu çabasından bir süre sonra vazgeçerek yüzünü bütünüyle Hegel'in ontolojisine çevirmiştir, ne var ki ilgili tartışmaya ilişkin hem sağlam bir çözümleme ve hesaplaşma yapmak adına hem de söz konusu tarihsel dönemde yürütülen ontoloji tartışmalarının felsefi düzeyde derinleştirilmesi adına Heidegger'i bu çalışmaya dahil etmek gerekli görünmektedir. Bu çerçevede çalışmada ilkin Heidegger'in fundamental ontolojik yaklaşımındaki "sahihlik" ve "zamansallık" mefhumları incelenecektir. Dolayısıyla ilk bölümde radikal eylem teorisinin kurulumunda Heidegger'in fundamental ontolojisinin kalbinde yer alan bu kavramları Marcuse'nin nasıl ele aldığı ve değerlendirdiği açıklanacaktır. Heidegger'in yaklaşımının yeni bir toplumsal ontolojinin inşası

ve praksis felsefesi için hangi yönlerden yetersiz olduğu gösterildikten sonra çalışmanın ikinci bölümünde Marcuse'nin radikal eylem teorisini öznelerarası bir çerçevede, otonomiye dayalı bir anlayış ekseninde ve dolayısıyla normatif bir düzeyde nasıl kurmaya niyetlendiği Hegel'in toplumsal ontolojisi bağlamında yanıtlanmaya çalışılacaktır. Yanıtı ararken başvurulacak temel kategoriyse yaşam kavramıdır. Bu kavramın Hegel'in *Mantık Bilimi* ile *Tinin Fenomenolojisi* eserlerinde izini süren Marcuse, yeni bir praksis teorisinin imkânlarını toplumsal ontoloji düzleminde inşa etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışmanın ikinci bölümünün hedefi bu amacı açık kılmak, Hegel'in toplumsal ontolojisini yaşam kavramı ve tarihsellik teorisi ekseninde berraklaştırmaktır.

Varlık ve Zaman: Sahihlik, Zamansallık ve Praksis

Marcuse'nin erken dönem yazılarından geç dönem yazılarına kadar temel ilgisi bir özgürleşme teorisi geliştirmektir. Bu girişimin oldukça meşakkatli olmasının sebebi düşünürün ele aldığı konu ve alanlarda hem baskılayıcı hem de özgürleştirici yanları eleştirel bir bakışla okuruna sunması ve ardından bu gerilimli salınımdan bütünlüklü ve tutarlı bir teori inşa etmeye çalışmasıdır. Fenomenolojik ontolojiden tarihsel materyalizme, Hegel'in olumsuzlamaya dayalı akıl anlayışından teknolojik rasyonalite soruşturmasına, psikanalitik çözümlemeden estetik teoriye kadar entelektüel kariyeri boyunca farklı düzlemlerde geliştirmeye çalıştığı kapsayıcı bir özgürleşme teorisinin Marcuse açısından önemi, düşünürün 1920'li yılların hemen başındaki sorgulamalarında açığa çıkar. Marcuse bu dönemde Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'nın boğuştuğu sosyo-ekonomik sorunların ve politik açmazların tetiklediği farkındalıkla bu problemlerden Almanya'yı kurtaracak bir kurtuluş imkânı üzerine kafa yormaya başlamıştır.[11] 1918-1919 Alman Devrimi'nin başarısızlığı, düşünürün Marksist politik düşüncede egemen olan eğilimlerden farklı bir yaklaşıma yönelmesini sağlamıştır. Buna

11. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", *Kritike*, Cilt 2, Sayı 2, Aralık 2008, s. 47.

paralel olarak Sovyet Marksizmi'ne ilişkin eleştirel tartışmalar düşünürü Marksist teoride alternatif bir bakış açısı geliştirmeye zorlamıştır. Birçok çağdaşı gibi Marcuse de, 1923 yılında yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* eserinden çok fazla etkilenir. Lukács'ın, kapitalist sistemin yaşamı şeyleştirdiği iddiası ve bu sistem içinde yaşayan insanın etkin özneden etkisiz ve sadece alımlayan bir şeye/nesneye dönüşerek başkalaştığı tezi o yıllarda Marcuse'nin hareket noktası olur. Sınıfsal problemler ve hareketlerden çok burjuva bireyinin kırılganlığı ve yabancılaşmış yaşantıları Marcuse için uğraşılması gereken en temel meseledir artık. Ne var ki Marcuse, Lukács'ın eserde sunduğu çözümden tatmin olmaz; çünkü Lukács da problemin çözümü için "doğru sınıf bilinci"nin gerekli olduğunu, başka bir ifadeyle ancak böylesi bir bilince ulaşmış bir sınıfsal hareketin (bir anlamda kendinde-sınıftan kendisi-için-sınıfa doğru evrilmiş bir işçi sınıfının) kapitalizmin yarattığı şeyleşmeyi aşabileceğini öne sürmüştür.[12] Marcuse'nin bu tezden anladığı kabaca şudur: Teorik ve politik olarak doğru sınıf bilincine ulaşamamış bir hareket kapitalist sistemi yıkamaz, dolayısıyla sınıfsal bir bakış açısına ve sınıfın doğru bilinci fikrine sahip olmayan hiçbir muhalif hareket kapitalizmi aşabilecek radikal kolektif eylemi gerçekleştiremez. Bu çıkarıma yönelik sorgulayıcı tavrı da Marcuse'nin başka teorik adreslere yönelmesini beraberinde getirmiştir. Lukács meseleyi doğru bir şekilde çözümlemiş ama meselenin çözümüne yönelik "geleneksel" sayılabilecek bir öneri geliştirmiş ve özü itibariyle klasik Marksist-Leninist siyasal çizgide hareket etmiştir.[13]

Marcuse'nin yaşamın şeyleşmesi probleminin aşılmasına yönelik başvurduğu ilk adres Heidegger'dir. Düşünür, yayımlandığı yıl (1927) *Varlık ve Zaman*'ı okumuş ve eserden çok etkilenmiştir. Peter Lind'e göre eserdeki düşünme ve sorgulama stratejisi Marcuse'yi büyülemiş, bu stratejide tam da ihtiyaç duyduğu kopuş fikrinin izlerini bulmuştur.[14] Marcuse tüm yerleşik düşünme

12. Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, İng. Çev. Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge, 1968, s. 205.
13. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 48.
14. Peter Lind, *Marcuse and Freedom*, Croom Helm, Londra ve Sydney, 1985, s. 47.

biçimlerinin, dogmalaşmış kalıpların ve normların ötesine geçen bir yaklaşımın peşindedir ve bu yaklaşım *Varlık ve Zaman*'da mevcuttur. Üstelik Heidegger'in yorum şekli düşünüre ihtiyaç duyduğu praksis felsefesinin başlangıç zeminini sunabilecektir; çünkü düşünür Heidegger'le birlikte felsefi düşünmenin yeni bir başlangıç kazandığına inanmaktadır. Frederick Olafson'la söyleşisinde Marcuse bu durumu şöyle ifade eder: "Daha önce Husserl'de gördüğümüz şeyi görmüştük Heidegger'de; yeni bir başlangıç, felsefeyi –soyut fikirler ve ilkelerle ilgilenmekten ibaret olmayıp insanın varoluşuyla, insanlık durumuyla ilgili olan felsefeyi– gerçekten somut temellere dayandırmaya yönelik ilk radikal teşebbüs."[15] Düşünür için praksis felsefesinin başlangıç zemini insan varoluşudur. İnsanın varoluşsal analitiği insanlık durumuna yönelik somut çözümlemeler yapabilmenin olanağını sunmaktadır. Marcuse açısından bu olanak Heidegger'de mevcuttur. Bu tam da Marcuse'nin geleneksel Marksizmi düzeltme girişiminde Lukács'tan ziyade Heidegger'e dönme sebebidir; zira Marcuse için Heidegger'de önemli olan düşünürün "yaşamı boyunca düşüncelerinin temel taşı olan şey (...) toplumsal ve tarihsel dönüşümün öznesi olarak somut bireye yaptığı vurgudur."[16]

Marcuse, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ıyla yeni bir praksis teorisinin inşa edilebileceğini düşünür. Bu sebeple 1929 yılında Heidegger'le birlikte çalışmak üzere Freiburg Üniversitesi'ne geri döner. Düşünürün bu dönemdeki nihai amacı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki fenomenolojik ontolojik bakışı ile Marksizmi (özelde tarihsel materyalizmle) ilişkilendirerek praksis eksenli yeni bir toplum teorisi geliştirmektir. Bunun için Heidegger'in eserindeki üç temel kavramı kullanır: Lukács'taki şeyleşme kavramı ve eleştirisiyle bağlantılı olabilecek gayri-sahihlik ile sahihlik kavramları, somut birey bağlamında insan varoluşu (*Dasein*) ve son olarak ontoloji ile tarihsellik ilişkisini kurması bağlamında zaman kavramı. Şimdi bu kavramların çözümle-

15. Herbert Marcuse, "Frederick Olafson ile Söyleşi – Heidegger ve Siyaset", Çev. Bahadır Turan, *Cogito: Heidegger Özel Sayısı*, Sayı 64, Güz 2010, s. 154.
16. John Abromeit, "Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933", *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Ed. John Abromeit ve W. Mark Cobb, Routledge, New York ve Londra, 2004, s. 132.

mesini ve birbirleriyle bağlantısını gösterebilmek için *Varlık ve Zaman*'a ana hatlarıyla göz atalım.

Çözümlememize başlarken *Varlık ve Zaman*'ın konusunun yaşamın, insan-yaşamının bizatihi kendisi olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır.[17] Ne var ki eserde "yaşam" kavramının bizatihi kendisini görmek pek mümkün değildir.[18] Bunun yerine Heidegger yaşamı, "Varlık" (*Being*) ve İnsan (*Human Being*) üzerinden konu eder. Dolayısıyla kitapta yaşama ilişkin sorular iki şekilde karşımıza çıkar, "Varlık nedir?" ve "Varlığın anlamı nedir?" sorularıyla.

Heidegger Varlık sorusunun Batı felsefesi tarihinin en başından beri gündeminde olduğunu ama hep yanlış şekilde ele alındığını belirtir. Başka bir ifadeyle, Batı metafiziği tarihinde Varlık kavramından anlaşılan şey hep yanlış olagelmiş, Varlık ifadesi "mevcudiyet" anlamındaki bir varolan olarak anlaşılmış, bu türden bir sorgulama da Varlık sorusunun üstünün örtülmesine sebebiyet vermiştir. Oysa düşünüre göre Varlık sorusu "varolan"a

17. Bu varsayıma kökten itiraz eden bir bakış açısı da mevcuttur. Bu bakış, Heidegger'i "yaşam" filozofu olmaktan çok "ölüm" filozofu olarak konumlandırır. Hatta Olafson'la söyleşisinde Marcuse de savaş sonrası bu durumu daha net algıladığını ifade eder. Bkz. "Frederick Olafson ile Söyleşi – Heidegger ve Siyaset", s. 158.

18. Ingo Farin, *Varlık ve Zaman* öncesinde Heidegger'in yaşam temasına daha çok ilgi gösterdiğini öne sürer. Düşünüre göre erken döneminde Heidegger, yaşam felsefesine Diltheycı-Husserlci bir "hermeneutik fenomenoloji" stratejisi çerçevesinde yaklaşmış ve Yeni-Kantçılığın Almanya'daki baskın eğilimine karşı yaşam kavramını felsefesinin başat kavramı olarak konumlandırmıştır. Ne var ki Farin, Heidegger'in bu ilgisinin *Varlık ve Zaman* eseriyle bütünüyle kaybolduğunu, hatta Heidegger'in yaşamla ilgili endişelerinden tamamıyla koparak Varlık ve *Dasein* soruşturmasına doğru kaydığını belirtir. Bkz. Ingo Farin, "Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı", Çev. Seyit Coşkun, *Posseible Dergisi*, Sayı 13, Eylül 2018, s. 59 vd. Farin'in yorumuna bir noktaya kadar katılmakla birlikte (düşünür Heidegger'in tematik eksen kayması yaşadığı iddiası bağlamında haklıdır), 1920'lerin sonunda Heidegger'in yaşam kavramından radikal bir uzaklaşma ya da kopuş yaşamış olduğu iddiasının aşırı bir yorum olduğuna inanıyorum. Bu iddiamı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geçen şu ifadeleriyle gerekçelendiriyorum: "Yaşam kendine özgü bir varlık minvali olsa da ona erişim özünde ancak Dasein içinde mümkün olabilmektedir. Yaşam ontolojisi olumsuzlayan tefsir yoluyla icra olunur. Yalnızca-ve-öylece-yaşamanın mümkün olabilmesi için neyin var olması gerektiğini o belirler. Yaşam ne saf bir mevcut-oluş, ne de buna ilave edilmiş Dasein'dır." Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2018, s. 89.

indirgenemez.[19] Bu sebeple yapılması gereken, Varlığın örtüsünü kaldırabilecek ve bu yolla Varlığın tekrar anlaşılabileceği yeni bir düşünce zemini tesis etmektir. Heidegger için Varlığa ilişkin sorunun yeniden gözden geçirilmesi yeni düşünce zemininin başlangıcı için doğru bir girişimdir. Felsefe tarihinde Varlık hep bir varolan olarak ele alındığından sorulan soru daima "Varlık nedir?" şeklinde formüle edilmiş, bu soruya da Tanrı, töz, monad, madde, ruh vb yanıtlar verilmiştir. Düşünür amacına uygun olarak "Varlık nedir?" sorusunu yükseltmeden var olmanın ne anlama geldiğini ortaya koymak gerektiğini ve bu çerçevede sorulması gereken temel sorunun "Varlığın anlamı nedir?" sorusu olduğunu ileri sürer.[20] Bu soru Varlığın kendisini görünür kılacak, tesis edilecek yeni zeminden hareketle yeni bir düşünme olanağı açığa çıkacaktır.

Kendi ifadesiyle fenomenolojik bir araştırmayı hedefleyen Heidegger, Varlığın anlamı sorusu ile Varlığa ilişkin her türlü önyargıdan uzak bir soruşturma yürütmek ister. Ontolojinin kendisine de temel teşkil edecek bu soruşturma (bu yüzden Heidegger bu ilgisine fundamental ontoloji der) "Varlığın anlamı nedir?" sorusundan hareket eder ve insanın varoluşu meselesine odaklanır. Bunun sebebi Varlığın anlamına ilişkin soruyu sorabilecek ve ona yanıt arayabilecek yegâne varolanın insan olmasıdır. Dolayısıyla insan varoluşu bu soruşturmanın ana eksenine oturur. Ne var ki Heidegger Batı metafiziği tarihinden ve özne-merkezli gelenekten sıyrılmak istediği için insan kavramı yerine *Dasein* ifadesini kullanır.[21] Düşünür için bu ifade her türlü önyargıdan uzak bir fenomenolojik-ontolojik araştırma yürütülebilmesi için elzemdir.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Varlığın anlamı sorusunu belirli bir tür varlığın, eş deyişle *Dasein*'ın çözümlemesi yoluyla açığa çıkarmaya çalışır. Kitap boyunca *Dasein*'ın anlamı ve onun varlık tarzı hakkında pek çok şey bulmak mümkündür. *Dasein* kelimenin tam anlamıyla "şurada-olmak" anlamına gelir ve Almanca

19. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 21-2.
20. Adnan Esenyel, "Varlığa İlişkin Otantik Bir Yorumun Olanağı Olarak *Ölüm*", *Özne: Heidegger Sayısı*, 16. Kitap, Bahar 2012, s. 42.
21. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 27.

gündelik kullanımında terimin "yaşam" ya da "varoluş" anlamı da vardır. Heidegger'in tanımına göreyse *Dasein*, varlığı kendisi için mesele haline getiren varlıktır: "*Dasein'ın ortalama hergünkülüğünü düşmüşlük içinde açımlanan ve fırlatılmış-tasarlayan dünya-içinde-varolma* olarak belirlemek mümkündür ki *Dasein 'dünyadaki' ve başkalarıyla birlikte-varolurkenki varlığında en zati var-olabilirliğini kendisine mesele edinir*."[22] Bu bakımdan *Dasein*'ın insan ya da insan yaşamı olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür; zira varlık sorusunu kendisi için mesele haline getiren insan dışında başka bir varlık yoktur.[23]

Heidegger, *Dasein*'ın dünyaya fırlatılmış olduğunu ve dünya-içinde-varolmak olarak belirlenen anlamının bu fırlatılmışlıkla koşullandığını belirtir. Heideger için, dünyaya bu "fırlatılmışlık" *Dasein*'ın daima dünyadaki diğer kendiliklerle var olduğunu zorunlu olarak imlemektedir ve dolayısıyla da dünyada-başkalarıyla-birlikte var olan olarak *Dasein*, fırlatıldığı gündelik dünyanın dolaysız bir itina ve ihtimam göstermekliğine bütünüyle gömülmüştür. Belli ki dünyada-başkaları-ile-birlikte olmak, *Dasein*'ın dünyadaki varoluşunun "onlar"la (*das Man*) ya da anonim kimseyle birlikte bir varoluş olduğunu gösterir. Demek ki, Heidegger *Dasein*'ın fırlatıldığı gündelik dünyanın dolaysız bir itina göstermekliği ve ihtimam göstermekliği içine gömüldüğünü söylediğinde, bu, *Dasein*'ın itina ve ihtimam göstermeklik formunda diğer insan varlıklarıyla sürekli ilişki içinde olduğu anlamına gelir.[24]

Bu bağlamda görülmektedir ki, Heidegger *Dasein*'ın varlığının anlamını *ihtimam-gösterme* ve *itina-gösterme* ile ilişkilendirir ve bu ilişkiyi şu sözlerle ifade eder: "Dasein'ın varlığı kendini *ihtimam-gösterme* olarak açığa çıkarmaktadır. (...)

22. *A.g.e.*, s. 278.

23. Ona göre *Dasein*'ın değişmez bir özü yoktur. *Dasein* aslında seçimleri ve eylemleri olduğu şeydir. Dolayısıyla bir kişinin varoluşu ile bir başka kişinin varoluşu belirli düzeylerde birbirinden farklıdır. Bir başka deyişle ne olduğumuz ne yaptığımızla belirlenir. Bununla birlikte *Dasein* için iç ya da dış yoktur. *Dasein* için dış dünyanın gerçekten mevcut olup olmadığı geçerli bir soru değildir; zira tam da iç ile dış ayrımı *Dasein*'ın varlık tarzında ortadan kalkmıştır. *Dasein*'ın anlamı özünde dünya-içinde-varolmaktır.

24. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 50.

Dünya-içinde-varolma özü itibariyle ihtimam-gösterme olduğu için el-altında-olanlarla beraber varolmayı *ilgilenme*, dünya dahilinde karşılaşılan başkalarının birlikte-Dasein'ını da *itina gösterme* olarak kavramak mümkün olabilmiştir."[25] İhtimam göstermede üç unsur söz konusudur. Bunlar *dünya-içinde-zaten-varolma* (*Being-already-in-world*), *kendini-önceleme* (*Being-ahead-of-itself*) ve *beraberinde-varolmadır* (*Being-alongside*). Dünya-içinde-zaten-varolma kişinin geçmişine, eş deyişle onun "fırlatılmışlığı"na (*thrownness*) işaret eder. Bu, var olup olamayacağımızı seçemeyeceğimiz ya da içinde yaşamak istediğimiz dünyada karar kılamayacağımız anlamına gelir. Burada daha ziyade söz konusu olan, geçmişten ve içinde bulunduğu toplumun tarihinden ortaya çıkan gerekliliklerin, eğilimlerin ve görevlerin olduğu bir dünyada kendini bulmadır. Şimdi olduğum şey ya da şimdi yapacağım şey daha öncesinde verdiğim bir karara veya içine fırlatılmış şekilde kendimi bulduğum toplumun tarihine bağlı olabilir. Bir diğer unsur kendini-öncelemeyse gelecekle ilgilidir. İhtimam göstermenin bu yönüne Heidegger "projeksiyon" der. *Dasein* gelecekteki olanaklılıklar dizisine kendisini ya da kendi varlığını projekte eder. Son olarak beraberinde-varolmaysa şimdiyle ilgilidir. Heidegger bunun için "düşmüşlük" (*fallenness*) ifadesini kullanır. *Dasein* kendi başına, yalnız bir varolan değildir. *Dasein* özünde dünya içinde yaşar; bu da onun bazıları başka *Dasein*'lar olmak üzere şeylerle ve varolanlarla karşılaştığı anlamına gelir. *Dasein*, içinde olabileceği bir dünya, eş deyişle varolanlarla karşılaşıp ilişki kurabileceği bir dünya olmasaydı var olamazdı.

Yukarıda söylenenlerden çıkarılabilecek temel iddia, Heidegger için *Dasein*'ın varlığının tümüyle zamansal olduğudur. *Dasein* geçmişten gelir, başkalarıyla şimdide karşı karşıya kalır ve gelecekle yüzleşir. Tüm bunlar ışığında ihtimam-göstermenin *Dasein*'ın ya da yaşamın anlamı olduğunu söylemek gerekçelendirilebilir bir çıkarım olarak görünür. Bu çıkarımı kuvvetlendirebilmek adına buradaki belirlemeyi öncelikle zaman kavramıyla, sonrasında da sahihlikle ilişkilendirmek yararlı olabilir.

25. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 280, 294.

Heidegger ihtimam gösterme ile zaman arasındaki ilişkiyi şöyle belirler: "*İhtimam gösterme yapısının asli birliği zamansallıkta yatmaktadır.*"[26] Düşünür yaşamı bütünüyle zamansal olarak ele aldığı ve ihtimam-göstermenin anlamını da zaman olarak gösterdiği için *Dasein*'ın ya da insan varoluşunun anlamının zaman olduğunu söylemek de pekâlâ mümkün hale gelir. Burada Heidegger'in kullandığı "zaman" sözcüğü saat ya da takvim zamanı anlamına gelmez. Olayların tek yönlü gelişimine yönelik bu tür bir zaman anlayışı alelade bir zaman anlayışıdır ve fundamental ontolojiyle bağdaşabilir değildir. "Bu ifadeyi bir terim olarak kullanırken alelade zaman anlayışının 'gelecek', 'geçmiş' ve 'şimdi' gibi öne çıkarılan kavramlarından onu uzak tutmak gerekir. Aynı şey 'öznel' ve 'nesnel' veya 'içkin' ve 'aşkın' 'zaman' kavramları için de geçerlidir."[27] En önemli ve fundamental anlamıyla zaman –her ne kadar Heidegger böyle bir ifadeyi açık bir şekilde kullanmasa da– asli zamandır. Asli zaman dediğimiz şeyi Heidegger'in şu sözleri açık kılabilir: "*Zamansallık kendinde ve kendisi için asli 'kendinin-dışındalık'tır.* Bu yüzden (...) gelecek, oldum-olasılık ve şimdi fenomenlerine zamansallığın *ekstazları* diyoruz. Zamansallık önce bir varolan iken sonra *kendinin dışına* çıkan değildir, bilakis onun özü ekstazların birliği içinde zamanlaştırmadır."[28]

Zamansallık sahih olmakla içe içe geçmiştir. Bu ilişki *Dasein*'ın olanakları bağlamında açığa çıkar. Heidegger bu bağlamı şu şekilde aktarır:

> Kendi varlığını kendi varlığı içinde kendine mesele edinen bu varolan, kendini kendi varlığıyla kendi en sahih olanağı olarak ilişkilendirir. Dasein hep kendi olanağı olarak *vardır*. Dasein özsel olarak hep kendi olanağı olduğu için bu varolan kendi varlığı içinde kendini "seçebilme", kazanabilme, kendini kaybedebilme ya da hiçbir zaman kazanamama veya yalnızca "görünürde" kazanmış olma *olanağına* sahip olmaktadır. Dasein özü gereği sahih olma (yani kendine ait olma) olanağına sahip bir varolan olduğu içindir ki kendini kaybedebilmekte ya da kendini henüz kazanamamış olabilmektedir.[29]

26. *A.g.e.*, s. 484.
27. *A.g.e.*, s. 483.
28. *A.g.e.*, s. 487.
29. Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2019, s. 259.

Sahihlik dünyadaki başkalarıyla ve nesnelerle kendi olmanın ne anlama geldiğinin tam bir farkındalığı anlamına geliyorsa, bu, bir "oluş"un, eş deyişle *Dasein*'ın olanaklarının gerçekleşmesini imler. Sahihlik, öyleyse, kendi olmanın ne anlama geldiğinin anlam ve öneminin eksiksiz bir farkındalığı olarak, aynı zamanda "kişinin en kendisinin olanaklarının [bir] farkındalığı ve onları gelecekte hayata geçirmeye yönelik sarsılmaz kararlılığı" anlamına da gelir.[30] Bu, sahihliğin daima kişinin olanaklarına ve gelecekteki olanaklı varolma biçimlerine bağlı olduğunu göstermektedir ki, bu mesele varoluşsal fenomenolojinin "zamansal" eksenini gözler önüne serer –*Dasein* şimdidedir, geçmişe borçludur ve geleceğe yönelir.[31] Son tahlilde, Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisi "olma"nın "zamanda olmak" olduğunu ve "zamanda olma"nın da tam anlamıyla "tarihsel olmak" olduğunu açığa çıkarmaktadır. Barry Katz'ın ifadesiyle, "[b]ireylerin tarihteki yaşama biçimlerinin öz-farkındalığına ilerleme şekline işaret eden tarihsellik Heidegger'in ontolojisinin üzerinde döndüğü eksendir."[32] Katz devam eder: "Tarihsellik bireylerin kendi geçmişleriyle ilişkilenme ve parçası oldukları geleneği özümseme biçimini idrak eder."[33] Görüldüğü üzere *Varlık ve Zaman*'da Heidegger Varlığı ve *Dasein*'ın özünü tarihsel bir şekilde anlamıştır. *Dasein* tarihsel bir varoluştur; çünkü zamansaldır. Heidegger tarafından *Dasein*'ın totalitesinin anlamı zamansal olarak ele alınmıştır. Bu şu demeye gelir: Heidegger için sahih varoluşu mümkün kılan tarihselliğin farkındalığıdır. Alfred Schmidt'e göre *Varlık ve Zaman* eserinde tarihselliğin saklı zemini ölüme-doğru-sahih varlık olmaktır, bu da doğum ile ölüm arasına yayılan *Dasein*'ın zamansallığıdır.[34]

30. John Abromeit, "Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933", s. 135.

31. Barry Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, Verso, Londra, 1982, s. 68.

32. *A.g.e.*, s. 70.

33. *A.g.e.*, s. 70.

34. Alfred Schmidt, "Existential Ontology and Historical Materialism in the Work of Herbert Marcuse", *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Ed. Robert Pippin, Andrew Feenberg, P. Webel ve Contributors, Bergin and Garvey Publishers, Massachusetts, 1988, s. 50.

Heidegger'deki zamansallık Marcuse'nin tarihsellik teorisinde açığa çıkarmaya çalıştığı anlama karşılık gelir. Marcuse'ye göre tarihsellik, tarihi anlamlı kılan ve onu "doğa"dan ya da "ekonomi"den ayıran belirleyici bir kavramdır.[35] Tarihsellik kavramı bir şey hakkında konuşurken ona tarihsel dediğimiz andaki niyetimizde açığa çıkan anlamı gösterir. Dolayısıyla tarihsellik çoğunlukla belli türden tikel olayların hikâyesini anlatan ya da belli bir yerde ve zamanda meydana gelmiş olayları açıklamak için kullanılan bir bilim alanı veya tarihyazımı değildir.[36] Tarihsellik tam da tarihsel bir olayın altında yatan ilkeye işaret eder, tıpkı Heidegger'de *Dasein*'ın özünün onun zamansal varoluşunda yatması gibi. Başka bir ifadeyle, Marcuse için tarihi tarih yapan onun tarihsel karakteridir. Tarihin ilkesi olarak tarihselliğin biçimi ve karakteri kabaca oluş ya da tarihselin Varlığının devinimidir.[37] Buradaki problem tarihin bir bilim olarak ne olduğu ya da bir bilim olarak tarihin nesnesinin ne olduğundan çok Varlığın bir kipi olarak tarihin kendisidir. Dolayısıyla Marcuse'nın asıl meselesi, devinimin bir formu ve bir oluş süreci olarak tarihin ele alınıp sorunsallaştırılmasıdır. Marcuse, *Dasein*'ın zamansal karakteriyle ve olanaklarının zamanların ekstazları içinde kurulan birlik düzeyinde imkân dahilinde mevcut olması fikriyle birlikte Heidegger'in tarihsellik kategorisine büyük bir alan açtığına inanır. Marcuse açısından Heidegger'in düşüncesindeki en önemli eksiklik her türlü değişimin insan varoluşuyla ilgili olmasına karşın tarihin öznesi veya güçlü/etkin özne kategorisini dışarıda bırakmasıdır. Oysa düşünür için tarihin ilkesi olarak tarihsellik sadece tarihselin Varlığına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda tarihin öznesi olarak Varlığa da işaret eder.[38] Dolayısıyla düşünür için radikal eylem teorisinin kurulumu etkin bir özne tartışması yapmayı da gerektirmektedir. Heidegger felsefi yöneliminde bunu yapmaktan özellikle kaçınır, sahih olmak ile zamansallık arasında

35. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, İng. Çev. Şeyla Benhabib, The MIT Press, Cambridge, 1987, s. 1.
36. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 47.
37. *A.g.e.*, s. 47.
38. *A.g.e.*, s. 47.

kurduğu ilişkide ölüme doğru olmayı belirleyici kılarak somut felsefeyi nispeten özel/kişisel (*private*) bir tartışma alanına doğru çeker. Heidegger için, sahih olmanın parçası *Dasein*'ın mukadder yazgısı olarak "[dışa] fırlatılmışlık"ın kabul edilmesidir ki bu, *Dasein*'ın kendi varoluşuna ve dünyaya teslim edilmişliğini kabul etmesi gerektğini ve *Dasein*'ın geçmişin mirasını kabul etmesi gerektiğini, onu varsayması gerektiğini ve oradan kendi yazgısına doğru çabalaması gerektiğini imlemektedir.[39] Marcuse içinse, sahih varoluş yalnızca bu fırlatılmışlığın kabul edilmesi değil, geçmişe bir dönüştür ve yaşanan şimdinin karşısına geçmişin daha iyi durumunu koyar.

Marcuse'nin Heidegger Okuması: Mahremiyetten Aleniyete Açılan Sahihlik

Heidegger'e göre birey, yaşamının çoğunu ortalama-hergünkülük içerisinde, eş deyişle kalabalıkları takip ederek, toplumsal roller edinerek geçirir. Yaptığı şey esasında düşünmeden uyum sağlamak, toplumsal kabulleri, eş deyişle neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğine ilişkin kuralları izlemektir. Bu tür bir varoluşu Heidegger gayrisahih olarak niteler. Marcuse, Heidegger'in bu okumasını Lukács'ın şeyleşme düşüncesiyle birleştirir. Kapitalist sistemin kurallarının hüküm sürdüğü bir rejimde yaşayan insanlar kendilerine sunulan kurallara bağlandıkça kendi öz-benliklerini ve bakışlarını yitirmeye başlayarak silikleşir. Bu sürece son vermek için kişinin bu kuralları kendisine dayatan çerçevenin dışına çıkması, başka bir ifadeyle içine fırlatıldığı dünyayı yeniden kurma ve dönüştürme olanağının farkına vararak yeni bir praksis alanı yaratması gerekir. Marcuse'ye göre bu olanağın başlangıç halkası Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisinde mevcuttur; çünkü bireyin somut varoluşu felsefi düşüncenin merkezine yerleştirilmiştir. Bu sebeple düşünür Heidegger'den toplumun radikal dönüşümünü gerçekleştirebilecek somut birey-öznenin zeminini sahih olmaklık ve zamansallık kategorileri bağlamında ödünç alır. Yalnız bu noktada Marcuse "somut"tan varoluşsal öznenin radikal

39. Peter Lind, *Marcuse and Freedom*, s. 61.

eylemini anlamaktadır. Bu yüzden Marcuse'nin Heidegger'de ilgisini çeken temel unsur, somut bir varlık olarak *Dasein*'ın, devinimin ve sürekli oluşun dönüştürücü olanağını zamansallık bağlamında kendinde taşımasıdır. *Dasein*'ın kendisini anlama ve aşma olanağı vardır, bu da Marcuse'nin radikal eylem teorisiyle ilişkilenebilir bir öz-farkındalığa sahip tarihsel mevcudiyet fikrine bağlanır. Ne var ki Heidegger *Dasein*'ın bu olanağından söz ederken, yukarıda belirtildiği gibi daha özel ve bireyin kendi içine doğru yöneldiği bir çerçeveyi kasteder. Düşünüre göre gayri-sahih yaşantı kişinin Varlığın anlamı sorusundan ve aslında kendi ölümünden kaçmasının bir yoludur. Bu yolla insan kendisini kalabalıklara dahil ederek ölüm fikrinden uzaklaşır ve ölümün kendisiyle yüzleşmediği konforlu bir yaşantı sürer. Ancak Heidegger böylesi bir yaşantının kökenini ve geçerliliğini sorgular. Ona göre sahih bir insan olmak gerekir ki, bu da ölümle yüzleşmeyi gerektirir. Heidegger için ölümün yok ediciliğini, kaçınılmaz oluşunu ve her an başa gelebileceğini asla unutmamak gerekir. Heidegger'in terimleriyle ifade edecek olursak sahih insanın varlığı *ölüme-doğru-varlık*tır. Kişi ölümün bu canlı farkındalığıyla varoluşunun ve kendi için mevcut olan olanakların sonluluğunu idrak eder. Böylece yaşamın kıymetinin ve anlamının farkına varıp gayrisahih yaşantıdan uzaklaşır. Bu bakımdan sahih olmak kişinin kendi kararlarını vermesi, kendinin belirleyicisi olması ve nasıl bir yaşam süreceğinin karar kılıcısı olmasını ifade eder. Bu anlamıyla Heidegger'de sahih olmak Rudolf A. Makkreel'in ifadesiyle; "kamusal alana emilip onun çeşitli kalıplarında körü körüne gözden kaybolmak yerine, ayırt edici bir biçimde kendisine ait (*eigen*) bir varoluş biçimi arar."[40] Bir yandan kendimizi dünyasal bağlamdan bütünüyle ayırmayız ama diğer yandan "herkes"e sahih varoluş yoluyla direnmeyi başarabiliriz. Buradaki ölüme-doğru-varlıkta kök salan bu direniş imkânının (her ne kadar bu imkân eleştirel bir yargı üretimi için özneye pek fazla bir alan açmasa da), başkalarından bütünüyle soyutlanma anlamına gelmediği ve belirli

40. Rudolf A. Makkreel, "Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak", Çev. Kurtul Gülenç, *Heidegger*, Ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, s. 320.

bir düzeyde farkındalığa vurgu yaptığı açıktır.[41] Marcuse ise gayrisahih olmaktan sahih olmaya doğru dönüşmeyi toplumsal bir dönüşüm sürecinin başlangıcı olarak değerlendirdiği için Heidegger'in düşüncesinden ayrılır. Heidegger'de daha özel ve kişisel bir mesele haline gelen sahihlik Marcuse'de kelimenin tam anlamıyla alenileşir/kamusallaşır. Marcuse, Heidegger'in Varlığın anlamı (ya da yaşamın anlamı) çözümlemesinde başvurduğu itina ve ihtimam gösterme kavramlarını alarak eylem teorisini toplumsallaştırır.[42] Düşünüre göre radikal eylem teorisi için bu kavramlar vazgeçilmezdir; çünkü en basit ifadeyle itina göstermek kişinin başkalarına ve onların yaşantı dünyalarındaki problemlerine yönelik itinalı tutumunu ima eder, ihtimam gösterme de genel olarak dünyaya yöneliktir, dünyanın daha yaşanabilir bir yer olmasıyla ilgilidir. Bu çerçevede Morton Schoolman'ın Marcuse'nin tarihsel materyalizmin fenomenolojisi olarak inşa etmeye çalıştığı yeni toplum teorisi hakkında söyledikleri dikkat çekicidir. Marcuse'nin "Tarihsel Materyalizmin Bir Fenomenolojisne Katkı" başlıklı okumalarında Morton Schoolman, Marcuse'nin Heidegger'in ihtimam ve itina göstermek mefhumunda mahrem/özel olan bir şeyi aleni/kamusal hale getirdiğini ve bu mefhumda adlandırılamayan, ancak o denli de hakiki insani potansiyeller için bir mekân yaratmaya yönelik henüz dillendirilmemiş bir arzunun bulunduğunu ve insan varoluşunun daha derin boyutu içinde dünyayı değiştirmek yönünde gizli bir amacın bulunduğunu gözlemler.[43]

Marcuse'ye göre şeyleşen yaşam ve kapitalist sistemin yaban-

41. Michael Zimmerman bu noktanın önemini vurgular ve *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'inin farkındalık düzeyinin geliştirilmesi bağlamında iradeci bir yönünün olduğunu ileri sürer. Düşünüre göre erken dönemindeki Heidegger ile geç dönemindeki Heidegger arasındaki en önemli fark Heidegger'in iradeciliği ile "şeyleri var olmaya bırakış"ı arasındaki farkta açığa çıkar. İradecilik Heidegger'in erken döneminin öne çıkan özelliği iken, düşünür geç döneminde bundan vazgeçerek "şeyleri var olmaya bırakma" fikrini benimser. Bkz. Michael Zimmerman, "Heidegger, Buddhism and Deep Ecology", *Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 256.

42. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 53-4.

43. Martin Schoolman, *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, The Free Press, New York, 1980, s. 12.

cılaştırıcı ve otoriter baskı aygıtlarına karşı yükselen radikal eylem işçi sınıfından değil, Marx'ın göz ardı ettiği somut bireyden başlayacak, toplumsalın radikal dönüşümünü hedefleyen politik mücadele somut bireyin potansiyellerinden doğarak kolektif bir eyleme dönüşecektir. Marcuse, Heidegger'in sahih varoluşun kişinin kendi varlığına duyduğu "pratik" bir itina aracılığıyla ulaşılabileceği yönündeki iddiasını da reddeder. Bu açıdan şu söylenebilir: Heidegger'in gayrisahihlik problemine bulduğu çözüm öz-farkındalığa dayalı, soyut olmayan ama yalnız bir varoluşa dayanmaktadır. Buna karşın, Marcuse'nin gayrisahihliğe yönelik çözümü önünde sonunda kolektif radikal bir eyleme dönüşecek olan somut bireyin öz-farkındalığına dayalı radikal eylemdedir. Bu nedenle, Marcuse'ye göre birey, başkaları için itina göstermenin mümkün kıldığı sahih tarihsel varoluşu ve somut tarihsel durumların eksiksiz bilgisini keşfederken, sonunda hastalıklı toplumu değiştirmek ve yeniden biçimlendirmek için kolektif radikal bir eyleme yol açacak olan radikal eyleme eğilimlidir.[44] Bu iddiasıyla Marcuse, Heidegger düşüncesiyle yollarını ayırır. Marcuse'nin, radidal eylem teorisinin kurulumu açısından, Heidegger'in eksik bıraktığını düşündüğü yerleri sağlam taşlarla örebilmek için yöneldiği yeni hedef Hegel ve onun toplumsal ontolojisi olacaktır.

Heidegger'in Fundamental Ontolojisinden Hegel'in Toplumsal Ontolojisine Geçiş

Marcuse'nin Hegel ve onun toplumsal ontolojisine yönelik ilgisi düşünüldüğünde, çoğunlukla iki temel eseri akla gelir. Düşünür bu çalışmalarında radikal eylem teorisini Hegelci ontolojiden çekip çıkardığı iki temel unsurla tamamlamaya girişir; bunlar yaşam ve emektir. Bu iki öğe radikal eylem teorisini ete kemiğe büründürür. 1932'deki *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi* çalışması daha çok yaşam kavramının çözümlemesine yoğunlaşırken, 1941 yılında kaleme aldığı *Akıl ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Teorinin Doğuşu*[45] eseri Eleştirel Teorinin Hegelci

44. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 42; Peter Lind, *Marcuse and Freedom*, s. 65.

45. Bu eser Hegelci-Marksist geleneğin klasikleşen eserlerinden biridir. Kitabın

köklerini Marksizmi merkeze alan bir perspektifle açığa çıkarmaya çabalar. Bu da *Akıl ve Devrim* eseriyle birlikte Marcuse'nin 1920'lerin sonundaki ve 1930'ların hemen başındaki Heideggerci tutumundan iyiden iyiye uzaklaşmaya başladığı ve Hegelci-Marksist bakış açısının oldukça belirgin hale geldiği şeklinde yorumlanabilir.[46]

Marcuse 1928-1933 yılları arasında gerçekleştirdiği çalışmalarda birbirini tamamlayan iki hedef ekseninde hareket eder. Bunlardan ilki, diyalektiğin kendisini yeniden inşa etmektir; ikincisiyse, birincisiyle uyumlu olarak radikal toplumsal felsefenin (ki bu felsefe tarihsel materyalizmin fenomenolojisi olarak formüle edilir ve teori-pratik birliğini sağlamaya yöneliktir) kurulmasına yönelik girişimlerde bulunmaktır. Diyalektiğin savunusu hem Marksizmi Hegelci diyalektiğin öğelerinden arındırmaya çalışan dönemin vulgar materyalistlerine karşı hem de Kantçı Marksistlerin diyalektiği dikkatsizce ve kesinlikten yoksun şekilde kullanmalarını eleştirel değerlendiren bir felsefi hattan hareket eder.[47] Bu açıdan dönemin en etkin isimlerinden olan Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe*'sinin hareket noktası Marcuse'nin düşüncesi üzerinde çok etkilidir.[48] Ne var

---

Hegelci-Marksizm üzerine İngilizce dilinde yazılmış ilk kapsamlı eser olması onu ayrıcalıklı kılan bir başka özelliğidir. Böylece Anglosakson dünya Hegelci-Marksizmle tanışmış, Marksizmin pozitivist/katı bilimselci yorumunu sorgulamaya başlamıştır.

46. Bu eksen kaymasının en önemli sebeplerinden biri, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nın ilk defa 1930'ların başında yayımlanmış olmasıdır. Daha evvel yayımlanmamış olan bu çalışmanın gün yüzüne çıkartılmasıyla birlikte Marcuse, Eleştirel Teori geleneğinin felsefi ve politik eksenine uygun şekilde, Marx'ın *Elyazmaları*'ndaki Hegelci bağlam ile Eleştirel Teorinin özgürleştirici ilgisini birleştirmiştir.

47. Seyla Benhabib, "Çevimenin Önsözü", *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, The MIT Press, Cambridge, 1987, s. XIII-XIV.

48. *Marksizm ve Felsefe* yapıtında Korsch, dönemindeki Ortodoks Marksizm ve bu bağlamda şekillenen devrimci pratikleri eleştirir. Bu eleştirinin nedeni, söz konusu perspektifin ve pratiklerin Marx'ı olduğundan daha pozitivist bir biçimde yorumlamalarıdır. Oysa Korsch için yapılması gereken eski teorinin devrimci niteliğinin korunarak yorumlanması ve yeni tarihsel koşullar çerçevesinde geliştirilerek sürdürülmesidir; bkz. Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 1991, s. 107. Bu çabanın kendisi de salt teorik bir zeminde kaldığı sürece yeterli olmaz. Önemli olan bu yenilenmenin proleter devrimci mücadeleye eklemlendirilmesi ve aynı zamanda pratik mücadelede

ki Marcuse ile Korsch'un hareket noktası aynı olsa da Marcuse problemi tarihsellik bağlamına çeker ve felsefenin kendini gerçekleştirmesi bağlamında yaşam kavramının ontolojik karakteri soruşturmasına odaklanır.

Yaşam Soruşturmasının Wilhelm Dilthey'daki Önem-Bağlamı

Hegel'in Ontolojisi çalışması Marcuse'nin fenomenoloji ile Marksist teori arasında doğrudan bağ kurduğu dönem eserlerinden farklılık arz eder; çünkü eserde ne Heidegger'in düşüncesine ne de Marksizmin Hegelci köklerine doğrudan işaret edilir. Çalışma tarihsellik problemi bağlamında yaşam kavramına odaklanır. Hegel yaşam tartışmasını iki eserinde yoğun şekilde yapar: *Mantık Bilimi* ile *Tinin Fenomenolojisi*. Bu çerçevede *Hegel'in Ontolojisi* eserinin iki ana bölüme (okumaya) ayrıldığı ileri sürülebilir; ilki Hegel'in *Mantık*'ını ele alırken, ikincisi *Tinin Fenomenolojisi*'ne odaklanır. Düşünür bir yanda Hegel'i çözümlemeye çalışırken, eserin ana ekseni yaşam kavramı çerçevesinde hareket ettiğinden olsa gerek, arka planda sürekli Wilhelm Dilthey'ın yaşama felsefesi varlığını hissettirir. Özellikle eserin sonuç bölümünün başlığında Marcuse, Dilthey'ın ismini açıkça zikreder. Marcuse'nin bu ilgisi basitçe Dilthey'ın kendi felsefesinde de yaşam kavramına başvurmuş olmasına indirgenemez. Marcuse neden eserde diğer yaşam filozoflarına, örneğin Friedrich Nietzsche'ye veya Henri Bergson'a başvurmamıştır da Dilthey'a başvurmuştur? Bu ilginin gerekçesi üç başlık altında toplanabilir. İlk olarak, Marcuse'ye göre Dilthey felsefeye yeni bir temel sunmuştur. Bu iddiasının arka planında Hegel'in

beliren yeni gereksinimlerin yeni teorik girişimlere ve tartışmalara yol açmasıdır. Bunun gerçekleştirilebilmesinin yolu, unutulan diyalektik bakış açısının bilinç ile varlık arasındaki ilişkiye yeniden uyarlanmasıyla mümkündür. Burjuva pozitif bilimleri ve vulgar materyalist bakış, "bilinç ile bilincin nesnesi arasına kalın bir ayrım çizgisi çekmiş ve bilinci *verilen* bir şey, varlığa, doğaya daha baştan *karşıt* düşen bir şey olarak kabul etmiştir"; bkz. *a.g.e.*, s. 112. Korsch bu türden bir bilinç-varlık ilişkisi kavramsallaştırmasını diyalektik-öncesi, hatta transendental düşünüş öncesine ait ilkel bir kavrayış olarak nitelendirmektedir; bkz. *a.g.e.*, s. 112. Bu kavrayışın aşılabilmesinin yolu Marksizmin bütünlüğünü yeniden kurmaktır; bkz. *a.g.e.*, s. 129. Bu bütünlüğün yeniden kurulabilmesinin yoluysa, diyalektik bakış açısının yeniden ele alınmasıdır. Başka bir ifadeyle diyalektik, dogmatikleşen Marksizmin kendisine uygulanmalıdır.

yaptığına benzer şekilde felsefenin gerçekleşmesi çabasının (bir anlamda felsefenin sınırına doğru taşınmasına yönelik girişimin) Dilthey'ın yaşama felsefesinde de mevcut olduğuna yönelik kanaati yatar. İkinci olarak, Dilthey tin (insan) bilimlerinin ontolojik karakterini açıklığa kavuşturmuştur. Tin bilimlerinin ontolojik karakteri aynı zamanda felsefenin yeni temelidir. Bu temel veya ontolojik yapı "yaşam"dır. Yaşam ne aklın karşıtı ne de doğanın belirli bir aşamasıdır. Yaşam, tarihsel-toplumsal dünyanın açımlandığı, doğası en yüksek sahihliğe sahip varlık kipidir.[49] Son olaraksa, Marcuse'nin tarihsellik olarak adlandırdığı ilkenin tarihselciliğin en gelişmiş formlarından biri olarak Dilthey'ın yaşama felsefesinde somutlaşması sayılabilir. Dilthey'da yaşam-dünyası ile tarihselin varlığının anlamı iç içe geçer. Marcuse, Dilthey'ın bu yönelimini Hegel'e borçlu olduğunu düşünür.

Marcuse'nin eserdeki temel ilgisi, yaşam kavramı dolayımıyla özellikle Hegel düşüncesi üzerinden Marksizme yeni bir zemin kazandırmaktır. Bu ilgi çerçevesinde Dilthey, başat figür olarak, eserde varlığını sürekli hissettirir. Dilthey'a ek olarak Heidegger düşüncesi de eserin arka planında varlığını kimi zaman hissettirmektedir. Erken dönemindeki (*Varlık ve Zaman* öncesi) Heidegger'in konuya ilişkin tavrı bakımından zaten herhangi bir problem yoktur; söz konusu çaba yerinde ve olanaklı görünmektedir. Heidegger'in yaşam felsefesine ilişkin olumlayıcı tavrını hem Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Elizabeth Blocmann'la yazışmalarında hem de savaş sonrası "yaşam bilimi" ya da "yaşam araştırması" girişimlerinde görmek mümkündür. Düşünür, 1919 yılında şunu vurgular: "Fenomenolojinin iddiası, yaşamın bu şekilde araştırılmasıdır."[50] Yine 1921-1922 Kış döneminde Aristoteles üzerine verdiği derslerde Heidegger yaşamın

49. Bkz. Seyla Benhabib, "Çevirmenin Önsözü", s. XVI. Yaşam ontolojik zemindir, öyle ki bu zeminde birtakım olaylar ve olgular var olur ve bunlar verili dünyanın bütünlüğü ortasında sunulur. Bu zeminde ortaya çıkan ilişki türleri bilincin anlam katmanlarında gerçeklik kazanır. Bu sebeple söz konusu olay ve olguların varlık kipini anlamak için bilince dönmek şarttır. O halde bilinç dışsal nedensel ilişkiler yerine, anlamların içsel dünyasını deneyimler. Olgular, bilinçteki anlam bağlamları dolayımıyla kurulan efektif ilişkilerin ağı bağlamında var olur.

50. Ingo Farin, "Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı", s. 58.

(*Leben*) temel bir fenomenolojik kategori olduğunu ifade eder.[51] Bu fenomenolojik araştırmanın temel bileşeniyse, yaşam kavramına yaptığı özel vurgu bağlamında Diltheycı hermeneutiktir. Kısaca Heidegger, Husserl'in fenomenolojisi (yönelimselliğe dayalı nesnellik ile öznellik kutuplarının birbirine teması) ile Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımını (anlama bağlamında sorunsallaştırılabilecek bilinçteki yaşantılar kümesi) yaşam kategorisi ekseninde birleştirmeye çabalar. Bu çabanın temel amacı yaşamın önceliğini teoriye ve modernitenin araçsal rasyonalitesine karşı savunmaktır. Aynı savunu Dilthey'da da mevcuttur: "Yaşam, felsefe için kalkış noktası yapılması gereken temel olgudur. Bu, peşinden gitmenin imkânsız olduğunun yaşamın içinden doğru bilinmesi anlamına gelir. Akıl mahkemesinden önce yaşama çağrı yapılamaz."[52] Heidegger ise Dilthey'ın yaşam savunusuna benzer şekilde şöyle yazar:

> **Olgusal yaşamın önceliği.**
> Gerçekliği, ilişki zenginliği içerisindeki olgusal yaşam, bize en yakın olan şeydir: Biz, oyuz.
> Varsayımlarla doldurulduğu gibi onu doldurmak, onun gerçek anlamına ters düşmektir, çünkü bu doldurma sadece bir bakış açısı temelinde olanaklıdır. Bununla birlikte, kişi yaşamın, onun gerçekliğinin dışından bir bakış elde eder.[53]

Erken döneminde Dilthey'ın izinden giden Heidegger *Varlık*

51. Elif Çırakman, "Heidegger'den Hegel'e: Yaşamı Düşünmek", *Felsefi Düşün*, Sayı 8, Nisan 2017, s. 205. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research, (Gesamtausgabe 61)*, İng. Çev. R. Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 61.

52. Dithey'dan aktaran Ingo Farin, "Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı", s. 58.

53. Heidegger'den aktaran *a.g.e.*, s. 59. Burada Dilthey'dan farklı olarak, Heidegger referans noktasını olgusal yaşam şeklinde belirlemiştir. Bunun temel sebebi Heidegger'in Dilthey'ın son kertede yaşam felsefesinin tin bilimlerinin temellendirilmesi probleminin bir parçası olarak değerlendirmesinden ötürü yaşamı nesneleştirdiğini düşünmesidir. Oysa Heidegger yaşamı bilimsel bir referans olması için nesneleştirmeyi tercih etmez. Olgusal yaşam için ayrıca bkz. Elif Çırakman, "Heidegger'den Hegel'e: Yaşamı Düşünmek", s. 208; Martin Heidegger, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity, (Gesamtausgabe 63)*, İng. Çev. J. van Buren, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

ve Zaman'la birlikte felsefi yönelimini değiştirir ve Varlığın anlamı sorusuna ve *Dasein* çözümlemesine geçiş yapar. Her ne kadar bu eserde de (yukarıda vurgulandığı gibi) bir tür yaşam soruşturması yapıldığı söylenebilir olsa da, bu soruşturmanın Diltheycı hermeneutik yaklaşımla bağlarının ne kadar kuvvetli olduğu artık tartışmaya açık hale gelir; çünkü Heidegger, Dilthey'ın yaşam kavramını, Marcuse'nin aksine, ontolojik bir bağlama doğru çekerek derinleştirmenin zorlukları olduğunun farkındadır. Buna ek olarak eserde yürütülen sahihlik tartışması için Dilthey'ın çizdiği çerçeve problemlidir; zira Dilthey'ın sahihlik anlayışı, Heidegger'inkinin aksine kişisel olmayan bir sahih dünya-görüşüne doğru genişlemeye meyillidir. Bu yüzden Dilthey'ın sahihlik anlayışı ile Heidegger'inki uyuşmaz. Belirgin farkları olmakla birlikte, Heidegger daha çok Georg F. Meier'in hermeneutik terimlerine başvurarak konuyu ele almayı tercih eder.[54] Bu sebeplerden dolayı, Heidegger, fundamental ontoloji projesi için yaşam kavramı yerine varlık kavramını kullanmayı tercih eder, varlık kavramına eşlik eden temel soruşturmaysa zamansallıktır.

Heidegger versus Hegel: Varlık, Hiçlik, Oluş

İlginçtir ki Marcuse de yaşam soruşturmasını varlık kavramıyla başlatır. Ne var ki düşünürün bu girişim için başvurduğu isim Heidegger değil, Hegel'dir. Bu tercihin temel sebebi, Hegel'de varlığın serüveninin yaşamın tarihi olarak tesis edilmesidir (Zaten Marcuse'de yaşamın varlık-anlamı bu yüzden tarihsellik problemiyle bir arada sorunsallaştırılır). Marcuse *Mantık* okumasında Varlığın örtüsünü kaldırarak diyalektik sürecin yaşamın tarihinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır. O halde, Marcuse'nin Hegel'in *Mantık*'ıyla haşır neşir olmasının yaşamın mahiyetini açığa çıkarmakla ilgili olduğu kadar Varlığın örtüsünün kaldırılmasıyla da ilgili olduğu vurgulanabilir. Üstelik Marcuse'nin bu ilgisi, Heidegger'e yönelik ilgisiyle de son derece uyumludur. Heidegger'in düşüncesinde de Varlık, gizlenmişlik-

54. Rudolf A. Makkreel, "Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak", s. 321.

ten çıkma, örtüyü (peçeyi) kaldırma; görünme demektir. Bu, Varlığın başına muhtelif zamanlarda gelen ya da Varlığa sonradan eklemlenen bir olay değildir. Varlık görünme olarak öze gelir. Heidegger, gizlenmemişlik, açıkta olmak olarak *aletheia* kavramını kullanır. *Aletheia* kelime anlamıyla gizlenmemişlik ya da gizini açma demektir. Bu bağlamda da düşünür Varlığın anlamını *aletheia* olarak hakikatin özüyle düşünmeye gayret eder. Burada Heidegger tarafından bizlere önerilen düşünme, bir şey hakkında düşünme değil (başka bir deyişle nesneleştirici düşünme değil), Varlığın düşünmesidir: "Düşünme Varlıktan olagelerek Varlığa ait olduğu için Varlığın düşünmesidir."[55] Bu tek bir soruda açılan, eş deyişle Varlık hakkındaki soruda açılan ve derine doğru genişleyen bir düşünmedir. Dolayısıyla bu düşünmeyi gerçekleştiren, kendisini düşünülmesi gereken olarak sunan, Varlığa bağlıdır.[56] O halde düşünme etkinliği, Heidegger'e göre, Varlığın hakikatiyle yeniden bir ilişki kurmayı gerektirir. Bu da doğru bir sorunun yükseltilmesiyle gerçekleşebilir: "Varlığın anlamı nedir?" sorusuyla. Bu soruyla birlikte, Varlık sorusu *Dasein* çözümlemesi ve onun zamansallığı bağlamına yerleşir ve bu bağlamdan hareket eden düşünme derine doğru genişler.

Bu genişlemenin Heidegger'de sahihlik-gayrisahihlik problemiyle yakından ilişkili olduğunu yukarıda ayrıntısıyla ele almıştık. Düşünüre göre gayrisahih yaşantı, kişinin Varlığın anlamı sorusundan ve aslında kendi ölümünden kaçmasının bir yoludur. Ancak Heidegger böylesi bir yaşantının mahiyetini sorgular. Ona göre sahih bir insan olmak gerekir, ki bu da ölümle yüzleşmeyi gerektirir. Bu çerçevede düşünür için sahihliği mümkün kılan şey *kaygı* (*Angst*) deneyimidir: "Yalnızca kaygıda müstesna bir açımlama olanağı bulunmaktadır, çünkü kaygı münferitleştirmektedir. Bu münferitleştirme *Dasein*'ı kendi düşmüşlüğünden çıkartarak ona kendi varlığının olanakları olarak sahihliği ve gayri-sahihliği aşikâr kılar."[57] Kaygı deneyimiyle kişi her şeyin

55. Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2013, s. 8.
56. Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s. 61.
57. Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*, s. 239.

anlamsızlığıyla, bir anlamda *Hiçlik* ile yüzleşir, bu yüzleşmeyle hiçliğe dönüşür ve ardından kendi varlığına ilişkin soruya geri fırlatılır. Böylece sahih insan, ölüm fikriyle yüzleşerek kendi yaşantısının karar kılıcısı olarak yaşamı düzenler ve ona bir anlam atfeder. Makkreel, Heidegger'de sahihliğin, zaten kendisi olduğumuz hiçliğe dönüşmemiz olduğunu ileri sürer ve şöyle söyler: Hiçlik ile olan bu ilişkimiz sayesinde, gündelik yaşamda her an karşımıza çıkan olaylara açıklık içinde bulunarak karşılık verebiliyoruz.[58]

Heidegger'de kaygı deneyimiyle kişinin hiçlik ile yüzleşerek kendi varlığına ilişkin soruya geri fırlatılmasıyla birlikte görünür olan varlık, hiçlik ve oluş arasındaki ilişki ile Hegel'deki varlık, hiçlik ve oluş arasında cereyan eden ilişki arasında bir benzerlik kurulabilir mi? Hegel'de varlık ile hiçlik arasında cereyan eden hareketin en açık betimlemesiyle *Mantık Bilimi*'nde karşılaşılır. Bu yüzden söz konusu esere yakından bakmak gereklidir. *Mantık Bilimi*'nin biricik konusu saf düşünmedir, ki bu düşünme içerikçe tüm olumsal öğelerden arındırılmış bir düşünme etkinliğine işaret eder. Saf düşünme Hegelci sistematiğin asıl başlangıç noktası ya da giriş kapısıdır. Hegel'in mutlak idealizmi bakımından felsefenin başlangıcını oluşturan *Mantık Bilimi* bir yandan mantıksal düşünüşün diğer yandan evrenin yasalarını sunması bakımından hem mantık hem de ontoloji kitabı olarak okunabilir. Eserin, "bu bağlamda öznel ve nesnel tüm varoluşun *arkhe*sinin insan düşünmesinin arındırılmış formuna, yani maddesiz bir öz taşıyan *logos*a (*mantıksal ide*) işaret ettiği" ileri sürülebilir.[59] Hegel, tüm varoluşa dair mantıksal belirleyiciliğin ve bu eksende açığa çıkan yasalılığın başlangıç noktası olarak "saf varlık"tan söz eder.[60] Saf varlık ilk kategoridir. Bunun temel

58. Rudolf A. Makkreel, "Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak", s. 326.

59. Enver Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", *Kutadgubilig*, Sayı 7, Mart 2005, s. 21.

60. Hegel şöyle söyler: "*Varlık, saf Varlık*, –bütün belirlenimlerinden uzak. Belirlenimsiz dolayımsızlığı içinde yalnızca kendisiyle aynıdır ve başkasına karşı aynı-olmayan değildir; ne kendi içinde ne de dışarıya karşı hiçbir ayrım içermez. Eğer kendi içinde ayrımsanacak ya da onu bir başkasına karşı ayıracak herhangi bir belirlenim veya içerik yoluyla ortaya konulmuş olsaydı, kendi saflığı içinde saptanamazdı" (akt. Enver Orman). Bkz. G.W.F. Hegel, *Wissenchaft der Logik I*,

sebebi başlangıcın nedensiz neden olarak varsayımsız olmayı gerektirmesidir. Başlangıçta varsayımsız olduğu düşünülebilecek tek kategoriyse "varlık" olabilir. İlk kategori olarak varlık, *Wahrheit*ın (hakikatin/doğruluğun) ilk belirlenimi olarak başlangıç düşüncesinin de diyalektiğini oluşturacaktır.[61] Söz konusu diyalektik başlangıcın ötesine doğru bir ilerlemeye işaret etmektedir. Bu ilerlemeci "yol verme" etkinliği özünde olumsuzlama faaliyetiyle gerçekleşir. O halde denilebilir ki, "diyalektik işleyiş başlangıcın kendi kendisine yol vermesine, yani kendi kendisini olumsuzlayarak ilerlemesi"ne işaret edecektir.[62] Bu ilerleme de en genel ifadeyle, varlığın ereğini gerçekleştirmesi ya da kendisini kavrama sürecini imler.

Hegel'de saf varlık, başlangıcı oluşturan ilk evrensel belirlenimdir. Bu belirlenim onun bütün belirlenimlerden uzak, belirlenimsiz dolayımsızlığından kaynaklanır. Dolayısıyla bu ilk belirlenimin niteliği hiçbir şeyi belirlememektir. Buna göre saf varlığın ayrımı hiçbir şeyi kendisinden ayırmamaktır.[63] Dolayısıyla başkasını kendisinden ayıracak hiçbir ayrıma sahip olmamak onun ayrımıdır. O halde, kendisini belirleyecek başkası yoktur. Eğer bu geçerliyse, kendisi de mutlak anlamda yok demektir: Hiçliktir.[64] Tümüyle ayrımsız olmak, hiçbir şey olmak demektir. Eğer varlık içerik açısından hiçliğe eşdeğerse, hiçlik de varlığa eşdeğerdir.[65]

Saf varlık dolaysız başlangıç olarak açımlanmaktadır. Sonrasındaysa bu başlangıç dolaysızca hiçliğe dönüşmektedir. Bu bir anlamda evrensel başlangıç düşüncesinde saf varlık ile birlikte

---

Die Lehre vom Sein (1832), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, s. 68-9.

61. Enver Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", s. 21.

62. *A.g.e.*, s. 22.

63. *A.g.e.*, s. 26.

64. Hegel saf hiçlik ile ilgili şöyle söyler: "*Hiçlik, saf hiçlik*; kendi kendisiyle yalın eşitliktir, tümüyle boşluk, belirlenimsizlik ve içeriksizlik; kendi içinde ayrımsızlıktır. –Burada görü ya da düşünmeden söz edilebildiği sürece, bir şeyin ya da hiçliğin (hiçbir şeyin) görülenmesi veya düşünülmesi bir ayrım olarak geçerli olacaktır. Böylece hiçliği görülemenin ya da düşünmenin bir anlamı vardır; ikisi birbirinden ayrılırlar, hiçlik bizim görü ve düşünmemizde vardır (varolur) veya daha çok o bu boş görü ve düşüncenin kendisidir; tıpkı saf varlık gibi" (akt. Enver Orman). Bkz. G.W.F. Hegel, *Wissenchaft der Logik I*, s. 69-70.

65. Enver Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", s. 26.

dolayımsız bir biçimde hiçliğin de içerilmiş olduğu şeklinde yorumlanabilir. O halde, varlık ile hiçlik arasında karşılıklı bir içsellik ve dönüşüm söz konusudur.[66] Ne var ki bu dönüşüm öncesiz-sonrasızdır. Hegel'in oluş tanımlaması bu öncesiz-sonrasızlığa ışık tutar:

> Saf varlık ve saf hiçlik böylece aynıdırlar. Doğru olan ne varlık ne de hiçliktir, tersine varlığın hiçliğe, hiçliğin varlığa –dönüşüyor olması değil– dönüşmüş olmasıdır. Fakat aynı şekilde doğru, onların ayrımsız olması değil, tersine onların aynı olmadığı, mutlak farklı, fakat aynı şekilde ayrılmamış ve ayırt edilemez ve dolaysızca her birinin karşıtında yok olduğudur. Onların doğruluğu böylece birinin diğerinde dolaysızca kaybolduğu bu harekettir: Oluştur, bu öyle bir harekettir ki, orada ikisi de birbirinden ayrıdırlar, fakat öyle bir ayrım ki, kendisini aynı şekilde dolaysızca çözmüştür.[67]

Pasajda varlığın ve hiçliğin birbirine dönüşüyor olduğu değil de, dönüşmüş olduğu vurgusunun yapılması sözünü ettiğimiz öncesiz-sonrasızlığın en önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Hegel varlıktan hiçliğe, hiçlikten oluşa doğru gerçekleşen dönüşümü, adım adım ilerleyen bir mekanik sürecin parçaları olarak değil, diyalektik hareketin bütünselliği içinde ele alır. Ayrılan, ayrılırken de çözülen (varlık ile hiçlik arasındaki) ilişki bize şunu fısıldar: Ne varlık hiçliğin nedeni, ne de hiçlik varlığın nedenidir.[68] Öncesiz-sonrasız içsellik, özdeşlik ve olumsuzlama bu ilişkiyi basit bir biçimde mekanik bir nedensellik zinciri içinde kavramamızı olanaksız kılar; çünkü evrendeki tüm oluş ve yok oluş süreçlerinde biri diğerini dolaysızca içermektedir. Birinin diğerinde kaybolduğu bu öncesiz-sonrasız dönüşüm oluş biçiminde ortaya konulmaktadır.[69]

Hegel'de hiçliğin varlıkta dolaysızca içerilmesi ve ikili arasındaki ilişkinin mekanik (nedensel) olmayan öncesiz-sonrasız bir dönüşüm olarak belirmesi, Heidegger düşüncesindeki ölüm

---

66. *A.g.e.*, s. 27.
67. Hegel'den aktaran Enver Orman, G.W.F. Hegel, *Wissenchaft der Logik I*, s. 69-70.
68. Enver Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", s. 27.
69. *A.g.e.*, s. 27-8.

üzerinden insanın hiçlikle yüzleşmesi temasıyla ilişkilendirilebilir. Heidegger'de ölüm, insanın varoluşuna içkindir. İnsanın doğduğu anda sahip olduğu tek kesinlik ölümdür (bu yüzden Heidegger'de sonluluk, imkânın zeminidir). Bu çerçevede insanın ölüm fikriyle, bir anlamda hiçlikle yüzleşerek, varlık sorusuna geri fırlatılarak bir oluşa sürüklenmesi ve bu eksende kendi yaşantısına anlam vermesi Hegel'deki varlık, hiçlik ve oluş arasındaki hareketi andırır. Hegel'de de varlığın çatallaşmayla ya da bölünmeyle bir harekete, hatta olaya dönüşerek en baştaki ilksel birliğe ve bütünlüğe doğru atılımı bu noktada hatırlanabilir. Bu diyalektik atılımın kavranabilmesi için bir bakıma Varlığın örtüsünün kaldırılmasına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Yine Hegel'de özellikle (varlık ile hiçlik arasında belirleyici olan) belirlenimsizlik ve öncesiz-sonrasızlık iki düşünürü bir arada ele alırken öne çıkan unsurlar olabilir. Ne var ki Heidegger'in, kendisini Hegel'le birlikte okumaya gayret eden böylesi değerlendirmelere pek çok açıdan itirazı olacaktır. Bu itirazların yoğunlaştığı nokta Hegel'deki varlık kavramıdır. Elif Çırakman'a göre her ne kadar Hegel ve Heidegger, Varlığın (ya da hakikatin) ete kemiğe bürünmüş bir ontolojik hareketiyle (ki bu, yine iki düşünür için de dinamik bir fenomenolojik zeminde gerçekleşir) ilgilenilmesinin zaruri olduğunu iddia etse de varlığı ele alma biçimleri noktasında ayrı düşer. Hegel varlık kavramını diyalektik hareket bağlamında kendi ereğini gerçekleştirme ya da kendini bilme/kavrama şeklinde ele alırken, Heidegger varlığı sonlu olma ve açıklık düzleminde anlamaya çabalar.[70] Heidegger'in bu çabası Hegel'in felsefesinde belirleyici olan unsurun, eş deyişle düşüncenin kavrayış boyutunun ötesine geçen bir felsefi hamlede bulunabilmesini gerektirir. Bu da Heidegger'i Hegel'den ayıran en önemli etkenlerden biridir.

Bu çerçevede Heidegger'in Hegel'in varlık anlayışına yönelik temel itirazının birbiriyle ilişkili iki boyutundan söz edilebilir. Bunlardan ilki Hegel'e yönelik neredeyse klasikleşen eleştirinin Heidegger tarafından sürdürülmesidir. Bu eleştiri Hegel'i tümmantıkçılık (*panlogicism*) ile suçlar. Eleştirinin mahiyeti, He-

70. Elif Çırakman, "Heidegger'den Hegel'e: Yaşamı Düşünmek", s. 219-20.

gel'deki varlığın *logos* tarafından zaptedildiği iddiasıyla ilişkilidir. Son aşamada Varlık, Kavramın boyunduruğu altına girer. Bunun temel sebebi varlık ile hiçlik, bir ile çok, meydana geliş ile yok oluş gibi tüm karşıt belirlenimlerin birlikte düşünülebileceğini Kavramın doğasının bize göstermesidir. Bu da varlığı mantıksal-diyalektik bir çekişmenin öğesi kılmakta, mutlak bilmenin gerçekleşebilmesi için kendisiyle uzlaştırılması gereken (ki Hegel düşüncesinde Varlık diyalektik hareket sonucunda kendisiyle uzlaştırılır) bir öğeye dönüştürmektedir.[71] Heidegger, Hegel'in varolanın varlığı olarak anladığı şeyin bu gerçekleşmenin ışığında olduğunu kabul eder. Böylesi bir okumada varolmanın mantığı Heidegger için kurtarma/gerçekleşme temelinde aydınlatıldığı için teolojiktir.[72] Heidegger bunu, Hegel'deki varlık düşüncesinin onto-teolojisi veya idealizmi olarak ifade eder. Bu da Heidegger'e göre Hegel'de öncesiz-sonrasızlığın var olmadığı anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, Heidegger, Hegel'deki varlık düşüncesinin, gizli olan ile gizli olmayan ilişkisinin bir öncelik-sonralık ilişkisi olduğunu ileri sürmektedir. Düşünürün bu yorumunun merkezinde, mutlağı gizlilik içinde ve gizlilikten çıkış olarak görme eğilimi yatmaktadır. Çetin Türkyılmaz, bu okumada Heidegger'in metafizik tarihine yönelik bakışının iş başında olduğunu ve mutlağı bütünüyle *dynamis/energeia* bağlantısı içinde düşündüğünü ileri sürerek Heidegger'in bu okumasına itiraz eder. Türkyılmaz'ın itirazı şu şekildedir:

> Her ne kadar Hegel de kendi Aristoteles yorumu çerçevesinde *gelişmeyi* (*to proceed*) bir olanak halinden (*Vermögen, dynamis, potentia, potentiality*) etkin, edimsel hale (*energeia, Wirklichkeit, actuality*) geçiş olarak ifade etmiş olsa ve edimsel olanı da kendinde bir amaç, telos taşıyan özgür edim, bir tamamlanma, gerçekleşme (*entelekheia*,

71. Böylece Heidegger'e göre Batı metafiziği tarihinde sıkça karşılaşılan "olmak" ile "bilmek" arasındaki bağ Hegel tarafından yine kurulmuş olur ve bu kurulum öznenin varlığı üzerinden varlığın anlamını "kendini bilme/kavrama" anlamında kesinlik ve hakikate taşır. Heidegger'e göre Hegel düşüncesindeki mutlak bilmeyi bu şekilde anlamak yerinde olur. Heidegger bu yüzden Hegel felsefesinin, Batı metafiziğini kendi tarihselliğinde doruk noktasına taşıdığını ve tamamına erdirdiğini belirtir. Bkz. *a.g.e.*, s. 217.

72. Ingo Farin, "Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı", s. 64.

> *complete reality*) edimi olarak görmüş olsa da (*LHP.II*: 138) bunu olanak halinde olanın ne *zamansal* ne de mantıksal önceliği olarak görmek gerekir. Heidegger'in *Hegel'in Deneyim Kavramı* kitabının sonlarında, *Mantığı* "yaratmadan önceki an olarak" görmesi, bizi gizli-olanın *önceliği* düşüncesine götürme tehlikesi taşır ki bu düşünce *Kavramın Gerçekleşmesi*ni "kendini üretme hareketi" olarak gören Hegel'in "içkinlik düşüncesi"ne aykırıdır.[73]

Türkyılmaz bu itirazında Heidegger'in Hegel'i Schelling üzerinden okuduğunu ima eder. Ona göre Heidegger'in yorumu, bütünüyle Schelling'in Mutlak Özdeşlik (*The absolute Identity*) ya da Mutlak Ayrımlaşmamışlık (*The absolute In-difference*) anlayışına bağlı kalmaktadır. Schelling'in anlayışına göre, sürecin (mutlağın yaşam sürecinin) başlangıcından önce böylesi bir ayrımlaşmamışlık "evresi" vardır ve sürecin sonunda yine bu özdeşliğe varılır.[74] Hegel'in felsefesi açısından bakıldığındaysa, Heidegger'in başka bir eserinde kendisinin de söylediği gibi, mutlağın hareketi ya da gerçekleşmesi, onun "henüz olmadığı" (*not-yet*) durumdan "olduğu" duruma geçiş hareketidir. Ama "bu 'henüz-değil' de *mutlağın* 'henüz-değil'idir" (But this "not-yet" is the not-yet *of the absolute*).[75] Eş deyişle Hegel'in düşüncesinde, Schelling'de olduğu gibi farklı aşamaların/evrelerin varlığından çok, henüz-olmayanın mutlağın kendisine içkin olduğu vurgusu vardır; tıpkı varlıkta dolayımsız bir biçimde hiçliğin de içerilmiş olduğunu söylemesi gibi.

Heidegger'in Hegel eleştirisinin ikinci boyutu ilkinin devamı niteliğindedir. Hegel'de saf varlık herhangi bir dış-varlık değildir, onu o yapan tümüyle içeriksiz olması, soyutluğu ve belirlenimsizliğidir. Tüm sonlu ve belirlenimli içeriğinden arındırılmış olan Varlık dolayımsızdır. Saf varlık sonsuzluğa uzanır; çünkü onun nitelemesi hiçbir şeyi belirlememektir (tersi olsaydı sonlu varlık olurdu). Heidegger için Hegel'deki varlığın diyalektik serüveni içinde nihayetine ermesi –süreç her ne kadar dinamik

73. Çetin Türkyılmaz, "Hegel'de Gerçekleşme Kavramı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28: 1, 2011, s. 202.
74. *A.g.e.*, s. 202-3.
75. Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit* (*Gesamtausgabe 32*), İng. Çev. P. Emad ve K. Maly, Indiana University Press, Bloomington, 1994, s. 33.

bir süreç olsa da– zamanı kontrol eder. Başka bir ifadeyle, Heidegger düşüncesinde zaman (ya da sonluluk) varlığın özünü belirlerken, Hegel'de varlık zamanda ve zaman olarak belirebilmesi bakımından zamanın özüdür.[76] Dolayısıyla Hegel için varlığın sonsuzluğu (her ne kadar nihayete ulaşma/gerçekleşme süreci tarihsel bir açılma olarak görünse de) zamanı kapatır. Bu kapatma varlığın sonsuzluğuyla uyumlu olarak zamanın kendisini sonsuz olarak açması demektir. O halde, Hegel'de zaman varlığın özü olarak görülmez, varlık zamanın özüdür. Heidegger açısından değerlendirildiğinde, Hegel'in son temsilcisi olduğunu iddia ettiği onto-teolojik gelenek, düşünürün varlığı sonlu bir şekilde, açıklık bağlamında ele almasını engellemiştir. Bu da bir bakıma yine varlığın anlamı sorusunun ıskalanması demektir. Heidegger'in varlığı, bu bakış açısına göre, zamanı özgürleştirirken, Hegel'inki zamanı kapatarak varlığın boyunduruğu altına alır. Bu yolla Heidegger kendi çalışmasının başlığının neden *Varlık ve Logos* değil de *Varlık ve Zaman* olduğunu bize açıklamış olur.[77] Heidegger'in bu temel eleştirileri kendisi ile Hegel arasındaki temel düşünsel gerilimin varlık (nihayetine erme-açıklık bağlamı) ve zaman (sonsuzluk-sonluluk bağlamı) anlayışlarındaki farlılıklarda olduğunu açıkça göstermektedir.

Ne var ki Ingo Farin, Heidegger'in hareket noktasını yeniden Heidegger'e yönelterek düşünürü eleştirir. Sözü edilen 1930/31 derslerinde ve yine 1929 yılındaki *Metafizik Nedir?* başlıklı açılış dersinde Heidegger, zamanın sonsuzluğu hakkındaki Hegelci argümanı reddeden birisinin tek mantıklı alternatif olarak zamanın "sonluluğu"nu savunacağını ileri sürer. Farin, Heidegger'in Hegel'i bir bakıma tersine çevirerek ulaştığı bu sonuca şerh düşer. Düşünüre göre, Varlığın Heidegger'in yaptığı gibi sonlu olduğunu söylemenin ne anlama geldiği pek de açık değildir: "Bireysel *Dasein*'ın sonlu olduğunu düşünen birisi, tam olarak bunu sonlu olabileni (onu kapsayan ve aşan bir başlangıcı ve sonu olanı) kapsayan bütün ilgili olanların bir parçası olarak görecektir, diğer yandan böyle bir sonlu yaşam veya varlığın

76. Ingo Farin, "Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı", s. 65.
77. *A.g.e.*, s. 65.

nihai olarak nasıl kurulabileceğine şaşıracaktır."[78] Düşünürün eleştirisinde iki vurgu ön plana çıkar: a) Sonsuzluk fikri dışarıda bırakıldığında sonluluğun anlamı tam olarak ifşa olmaz (üstelik Heidegger, Hegel'deki sonsuzluğu olumsuzlayarak sonluluk fikrine ulaşmıştır, bu da bir bakıma sonsuzluk olmadan sonluluğun düşünülemeyeceğini ima eder) ve b) bu problemi aşabilmek için her zaman sınırları aşmaya yönelik bir eklemleyici öğeye ihtiyaç vardır. Farin'e göre bu öğe Georg Simmel'in düşüncesinde mevcuttur. Simmel, *Lebensanschauung* kitabında, belli sınırlar çerçevesinde, her zaman öz-bilinçli birey-varlığın söz konusu sınırları aşacak şekilde yaşadığını ileri sürer.[79] Bu bir tür "içkinlikteki aşkınlık"tır ve bu şekilde şimdiki momentle sınırlandırılmış yaşam içinde zaman açılır. Bu şu demeye gelir: Öz-bilinçli yaşam, her zaman özünde geçmişle olduğu kadar gelecek kuşaklarla da ilgisi bağlamında üretken yaşamın kapsamlı sürekliliğinin bir parçasını oluşturur. Böylece yaşamın sonluluğu tam da onu aşan şeyle bütünleşir, bir anlamda yaşamın kendisi, kendini aşmaktır. Heidegger'le birlikte düşünmeye çalışan birisi bu noktanın önemini Heidegger'in *Dasein*'ın ekstatik zamansallığıyla vurguladığını iddia edebilir. Fakat Simmel'in yorumunda dikkat edilmesi gereken husus, sonluluk denilen şey ile kendini-aşmayı birlikte düşünmemiz gerektiğidir. Simmel'in vurgusu tam da öz-bilince dayalı bu birlikteliği ima eder, gelecekle ilgili olduğu kadar geçmişin bütünlüğüyle kurulmuş olan bir öz-bilinçtir bu.[80]

Hans Jonas da zaman soruşturmasında bireysel âna ilişkin Heideggerci vurguyu sonluluk-sonsuzluk bağlamında eleştirel bir çerçevede ele alır. Jonas önemli bir karar almadan veya belirleyici bir eylem gerçekleştirmeden önceki kritik ânı sadece kim olacağımıza ya da nasıl davranacağımıza dair karar verdiğimiz bireysel bir "an" olarak değil, aynı zamanda gelecek nesiller tarafından nasıl hatırlanacağımıza da karar verdiğimiz

78. *A.g.e.*, s. 65.
79. Georg Simmel, *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel, Gesamtausgabe Vol. 16*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, s. 224-9.
80. Ingo Farin, "Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı", s. 66.

sonsuzluğa doğru ertelenen (ya da askıya alınan) bir an olarak tarif eder.[81] Dolayısıyla söz konusu "an" sonluluk düzlemine değil, ancak sonsuzluk düzlemine yerleştirilirse anlamlı ve kuşatıcı olabilir.[82] O halde, Jonas'ın da "karar ânı" belirlemesi çerçevesinde Simmel'in öz-bilincin bütünselliği vurgusunu sürdürdüğü söylenebilir. Heidegger'in felsefi düşünceye yaptığı tüm katkılara ve başlattığı yeni tartışmalara rağmen kendisi üzerine ürettiğimiz her söylemde düşünürü Nazi partisinin bir üyesi olarak hatırlıyor oluşumuz ne yazık ki Jonas'ın sözünü ettiği karar ânı ile ilişkilidir. 1930'lu yıllarda vermiş olduğu kritik karar ve gösterdiği tavırla Heidegger gelecek nesiller tarafından nasıl hatırlanacağına da karar vermiştir.

Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Teorisi Eserinin Yaşam Kavramı Bağlamında Çözümlemesi

Marcuse kendini aşma çabasını, etik ve politik bir normativite ve bunun başlatıcısı olarak bireyin öz-bilinçliliğiyle ilişkilendirir. Yukarıdaki tartışmada daha çok Simmel'in pozisyonunu benimsermiş gibi görünen düşünür için karar almak, söz vermek, eylemde bulunmak ve karar ile eylemin sorumluluğunu almak ancak ve ancak öz-bilinçli bir bireyin başka öz-bilinçli bireylerle ortak-toplumsal bir zeminde gerçekleştirebileceği etkinliklerdir. Birey, bu toplumsal alanda kendi öz-farkındalığını sürekli geliştirerek radikal eylemini başlatır ve onu diğer bireylerle ortaklaştırarak radikal kolektif hareketin yükselmesine zemin hazırlar.

Marcuse bu sebeple yaşam tartışmasını yürütmeyi amaç edinir; çünkü düşünüre göre, öz-bilinç tartışması yaşam tartışmasını gerektirir. Düşünür meseleyi felsefi ve politik eksende değerlendirdiğinde, öz-bilinç ile yaşam kategorisi arasındaki bağın en açık ve kapsayıcı şekilde Hegel'de mevcut olduğunu öne sürer. Bunun en temel sebebi Hegel'de yaşamın, öz-bilinç için zorunlu, hatta kurucu bir kategori olmasıdır. Marcuse, bu

81. Hans Jonas, *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997, s. 385.
82. Ingo Farin, "Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı", s. 66.

gerekçeden dolayı, başka bir ifadeyle yaşam ile öz-bilinç ilişkisini felsefi kesinliği en yüksek düzeyde olacak şekilde kurabilmek adına Hegel'e yönelir. Hatırlanacak olursa Heidegger de sahih olmak tartışması üzerinden belirli bir farkındalık geliştirmekten söz etmişti; ne var ki Heidegger'de sahih olmak ile *Dasein*'ın ölüme-doğru-varlık olması arasında kurulan bağ meseleyi daha çok somut-bireysel varoluş sorununa bağlamaktaydı. Oysa Hegel'in öz-bilinç ile yaşam arasında kurduğu ilişki, Marcuse'nin radikal eylem teorisinin hangi şartlarda olanaklı olabileceğinin hakiki bir açılımını sağlayacaktır. Bu bağlamda düşünür, Hegel'in varlığın anlamını orijinal şekilde yaşam fenomeniyle yeniden tanımladığını öne sürerek işe koyulur. Bu anlam ilkin diyalektik serüvende varolanların tarihi olarak, ikinci olaraksa insan yaşamının somut ve spesifik boyutunda ortaya konulur. Hegel, *Mantık Bilimi*'nde daha soyut ve genel düzeyde ele aldığı yaşam kavramını *Tinin Fenomenolojisi*'nde somut bir çerçeveye oturtur.[83] O halde, artık yapılması gereken sırasıyla ve birbirleriyle

83. Marcuse'ye göre Hegel'in tartışılan konuya ilişkin genel tutumu ilk dönem metinlerinde de belirgindir; örneğin *Fichteci ve Schellingci Felsefi Sistemler Arasındaki Fark* ya da *İman ve Bilgi*'de felsefenin görevine dair vurgu açıktır: Felsefe, Kant öncesi metafiziğe dönmeden, teori ile pratik, özne ile nesne, kendi için ile kendinde, en genel olarak da yaşam ile felsefe arasındaki ayrımların, çatlakların giderilmesi için çalışmalıdır. Bu genel tutum, Hegel'in modern yaşamın getirdiği ikilikleri, örneğin hukuki ve doğal talepler bağlamında yurttaş ile birey ya da birey ile kurumlar arasındaki ayrımları ve çatışmaları anlama ve onları aşma çabasında da görülebilir. Ancak yinelersek, bu çaba kendini Kant öncesi bir metafizikte ya da her şeyi yutan dogmatik bir aklın kucağında bulmamalı, bir tarafı öteki adına boyunduruk altına almamalıdır. Bu bağlamda yaşam, en geniş biçimiyle, varlığın hareketi, daha doğrusu bizzat diyalektik hareketin kendisi olarak düşünülür. Bunun temel anlamı, Kant felsefesindeki kendinde-şeyler düşüncesini ortadan kaldırma, özne ile nesne arasındaki ayrımı da yaşamın arabuluculuğu ya da bağlayıcılığıyla yeniden düşünme iddiasında/teklifinde bulunabilir. Marcuse'nin de *Hegel'in Ontolojisi*'nin *Mantık*'ı irdeleyen ilk bölümünde gösterdiği gibi, Hegel, Immanuel Kant'ın sentezleyen birliğini varlığın hareketinin ancak bir momenti olarak ele alır. Bu, en basit tabirle, varlığın kendinden çıkarak yine kendine dönüşünü ifade eder. Hegel, özellikle Jena metinlerinden itibaren, yaşam (*Leben*) ile bilmeyi (*Erkennen*) birbirine yaklaştırırken, yaşam, mantıksal bir belirlenim almaya başlar. Yaşamın ve bilmenin hareketi birbirine paraleldir: Kendi kendiyle ilişkili bir özdeşliğin, kendisinden ayrılarak başkasına yöneldikten sonra yine kendisine dönmesi olarak özetleyebileceğimiz bu karakter, yukarıda da açık kılmaya çalıştığımız gibi *Mantık* kitabının da temel savlarından biridir.

temas ettikleri çerçeveyi (bir anlamda aralarındaki sürekliliği) göstererek Hegel'in bu iki eserini yaşam kavramı ekseninde yorumlamaktır.

Hegel'in Ontolojisi: Mantık Bilimi ve Yaşam Kavramı

Hegel üzerine yazan çağdaş düşünürlerden Karen Ng "Yaşam, Öz-bilinç, Olumsuzluk: Hegel'in Spekülatif Özdeşlik Tezini Anlamak" başlıklı çalışmasında *Mantık Bilimi* isimli görkemli yapıtında Hegel'in neden yaşam kategorisine yer açtığına ilişkin soruyu şu şekilde yükseltir: Eğer *Mantık* belirli türden bir belirlenim için zorunlu koşulların, kavramların ve kategorilerin sağlanmasına yönelik bir girişimse, neden yaşam zorunlu olarak bu hikâyenin bir parçası kılınır ve onun bu hikâyeye dahil edilmesi düşüncenin doğası hakkında bize ne söyler?[84] Düşünüre göre bu sorulara yanıt vermek için iki açılım bize yardımcı olabilir. Bunlardan ilki, yaşam kategorisinin mahiyetine ilişkindir. Bu kategori *Mantık*'taki birçok kategori arasından herhangi bir tanesi olarak belirmez. Bu şu anlama gelir: Yaşam kategorisi Hegel'in İde olarak adlandırdığı şeyin ilk formu olarak sahneye çıkar. Bu, Hegel'in düşüncesi açısından gerçekten de çok kritiktir; çünkü yaşam kategorisinin sahneye çıktığı aşama İdenin Hegel'in hakikat modelini temsil ettiği yerdir ve bu tema *Mantık Bilimi*'ni nihayete erdirecek temel tema olarak karşımıza çıkar. Tam da bu sebeple yaşam kategorisi diğer kategoriler arasında herhangi bir kategori olarak görül(e)mez. İdenin arka planındaki fikir şaşırtıcı şekilde basittir: Hakikat kendine özgü yapısıyla kavramlarımız ile gerçeklik, öznellik ile nesnellik, form ile içerik arasındaki birlik ya da özdeşlik türüdür. Hegel aynı zamanda mutlak ideyi teorik ile pratik olanın, doğru ile iyi olanın birliği olarak betimler. Bu birlik fikri Alman İdealizminin en önemli tartışma konularından biridir. Bu tartışma çerçevesinde Hegel'deki birlik anlayışının, Kant'ın sentetik birlik kavramsallaştırmasına alternatif olarak, hatta karşıt olarak okunabileceği ileri sürülebilir. Öyle ki Hegel'deki birlik, form ile içeriğin içsel bir şekilde ilişkilendiği,

84. Karen Ng, "Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis", *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, Ed. Thomas Khurana, August Verlag, 2013, s. 33.

söz konusu ikilinin karşılıklı olarak birbirlerini inşa ettikleri yaşayan ya da organik birlik olarak konumlanabilir. Buradaki kilit nokta, yaşamın, Hegel'in *Mantık*'ında, düşüncenin birçok zorunlu kategorisinin yer aldığı listedeki herhangi bir kategori olarak görülemeyeceğidir. Aksine, yaşam Hegel'in nesnellik ve hakikat modelinin bir bakıma temelinde yer alır; o, İdenin ilk formudur, öyle ki bu form aklın kendisinin dolaysız formu olarak karşımıza çıkar.[85]

İkinci olaraksa Karen Ng şu noktayı belirtir: Hegel *Mantık*'ta doğal, biyolojik ve hatta tinsel yaşam kavramıyla uğraşmaz; düşünürün daha çok ilgisini çeken mantıksal düzlemdeki yaşam kategorisidir.[86] Burada söylenenin ne anlama geldiği ilk değerlendirmede biraz karmaşık gelebilir. Bu aşamada mantıksal olanı ima ederken maddi olana karşıt anlamını çıkarmamalıyız; eş deyişle Hegel bir tür *a posteriori* olarak değişik şekillerde formüle ettiğimiz yaşam mefhumları ile *a priori* yaşam mefhumunu karşılaştırma amacı gütmez. Ng'ye göre Hegel'in buradaki amacını şu şekilde anlatmak mümkün olabilir: Eğer yaşamın biyolojik kavramı yaşamı ve yalnızca doğal varlığın etkinliğini idrak etmeye çabalıyorsa ve yaşamın tinsel kavramı, tarihsel, kültürel, sosyal, politik ve etik varoluşun etkinliğini ve yaşamını idrak etmeye çabalıyorsa; yaşamın mantıksal kavramı da düşüncenin varlığının etkinliğini ve yaşamını kavramaya çabalar.[87] Düşüncenin varlığını Hegel, Kavram (*der Begriff*) olarak adlandırır. Mantık düşüncenin kendi etkinliğini kavramaya yönelik, düşünce tarafından gerçekleştirilen bir girişimdir. O halde vurgulanması gereken şudur: Burada yaşamın kendisine uygulanan bir kategori olmasından ziyade, yaşam, düşüncenin bizzat kendisinin almış olduğu bir şekildir. O halde yaşam, düşüncenin *doğru, hakikatin dolaysız formu olarak* aldığı ilk formdur. İdenin dolaysız formu olarak yaşam, kavramsal işlemleri özgürleştirir (*befreit*), onların tek-taraflı öznelliğini biçimlendirir, düşünmenin kendi etkinliğinin koşullu yapısını nasıl izah edebileceğini ve nesnel

85. *A.g.e.*, s. 33-4.
86. *A.g.e.*, s. 34.
87. *A.g.e.*, s. 34.

bir öz-belirlenim formunu nasıl alabileceğini gösterir.[88] *Hegel'in Ontolojisi*'nde Marcuse'nin yaşam tartışması bağlamında odaklandığı nokta tam da burasıdır.

Marcuse'nin eserde yaşam kategorisi bağlamında Hegel'in *Mantık*'ını yorumlayışı, Varlık kavramının açımlanışı ve onda ima edilen oluş sürecini ilgilendiren tema üzerine yoğunlaşarak başlar. Marcuse'nin Hegel'in *Mantık*'ına dair yorumunda ortaya koymaya çalıştığı, tüm şeylerin dur durak bilmeden oluş sürecinde olduğu ve işleyen bu süreç zarfında olumsuzlamanın altta yatan temel ilke olduğudur. Hegel'in diyalektiğinde, Varlık tezi olumsuzlama süreci aracılığıyla antiteze, Hiçliğe dönüştürülür; Varlık tezinden türetilen Hiçlik antitezi tekrardan üçüncü kategoriye, Oluşa yol açan şeye doğru olumsuzlanır.[89] Marcuse şöyle yazar: "Tüm varolanlar bir oldum olasılıktır [Heidegger'in *Gewesensein* dediği şey (İng. ç.n.)] ve başka bir varolanın (...) oluşudur. Tüm varlık, kökeni aracılığıyla, diğer varolanların bitimsiz bir çokluğuyla ilişkilidir, kökenlerinden ortaya çıkan [tüm varlık] yeni bir çokluğa [*manifold*] tekrar-girer."[90] Hegel'e göre, bu "tam da her şeyin doğası ve özüdür (...) şeylerin ve bir bütün olarak sonlu olanın yasasıdır."[91]

Hegel için olduğu gibi Marcuse için de, bu devinim [*movement*] yönsüz değildir; çünkü ona, bütünlüğü içinde kavrayan Varlık olarak tanımlanan ve Varlığın en saf edimselleşmesini amaçlayan "kendiliğinden hareket" [*motility*] idesi rehberlik eder.[92] Diyalektik bu nedenle Varlığı Hegel'in Mutlak İde olarak adlandırdığı şeye ulaşana dek olumsuzlamalar dizisi aracılığıyla saflaştıran bir tür devinimdir [*movement*].[93] Demek ki en başından beri çokça değişim geçiren varlık ile saflığa ulaşan aynı varlıktır; geçmişte olmuş olan, şimdide olan ve gelecekte olacak

88. *A.g.e.*, s. 34.
89. Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, McGrawHill, New York, 1994, s. 333.
90. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 11.
91. G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic*, William Wallace tarafından *Encylopaedia of Philosophical Sciences*'tan çevrilmiştir; Clarendon Press, Oxford, 1975, s. 116.
92. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 4.
93. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 55.

olan Varlıktır. Marcuse'ye göre, bu devinim çokluktaki birlik idesiyle, farktaki birlikle tanımlanır.[94]

Hegel için böylesi bir tanımlama başlangıç probleminin çözümünde kilit noktadır. Düşünür için başlangıcı oluşturan mutlak özdeşlik ve soyut birlik olmalıdır; fakat başlangıcın doğru bir başlangıç olabilmesi, bir anlamda Kavramın kendi nihayetini gerçekleştirebilmesi adına başlangıcın kendi ötesine yol vermesi gerekmektedir. Bu da varlığın, hiçliği ya da birliğin, çokluğu dolaysızca içermesi gerektiği anlamına gelir; çünkü Hegel'e göre doğru bir başlangıç ancak ve ancak kendi başkasını kendi içinden çıkarabiliyorsa mümkün olabilir. Aksi durumda asıl ilkeye yeni bir ilke eklemlemek veya keyfî biçimde asıl olana ikinci bir ilkeyi eklemlemeye gayret etmek doğru bir girişim olmaz, böylesi bir kurgu sonsuz bir varoluşa dair doğru bir sentezi ve birliği imlemeyecektir. O halde, dolayımsız olanın dolayımlılığı, özdeşliğin çelişkiyi, birliğin çokluğu içermesi ve zorunlu kılması gereklidir.[95]

Marcuse, Hegel'in düşüncesinde başlangıçta ilksel birlik ya da mutlak bütünlük fikrinin olduğunu açıklar. Bu mutlak bütünlük Varlığın anlamı olarak anlaşılması gereken hakiki birliktir. Dolayısıyla, Hegel için "ilksel birlik", "mutlak bütünlük" ve "Varlık" mefhumları bir ve aynıdır. Varlığın kökeni olan mutlak bütünlük, varlığın kendi kendisinden fışkırmasına izin verir ve ilksel bütünlük olarak, tüm karşıtlara birlik verir.[96] Dolayısıyla, o kabaca, bütünlük olarak mutlak tüm şeylerin toplamı olarak anlaşılmamalıdır; tüm varolanların varlığının kendisini kuran şeydir. Mutlak, tüm varolanların zemininde yatan, onlarda hazır-ve-nâzır olan ve onlara birlik veren Varlıktır.[97] Başka bir deyişle mutlak, tüm varolanların altta yatan ilkesidir. Şimdi, Mutlak İde olan Hegel'in amacının, diyalektiğin en başından bu yana varolan mutlak bütünlükten farklı olmadığı unutulmamalıdır. Hegel için, diyalektiğin merkezinde yatan Varlığın saflaştırılması süreci aslında ilksel birliğe bir geri dönüştür; o tam anlamıyla

94. *A.g.e.*, s. 55.
95. Enver Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", s. 23.
96. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 22.
97. *A.g.e.*, s. 22.

kendine, ilksel ve en saf formuna geri dönüş sürecidir. Bu, Mutlak İde (ya da "ilksel birlik"in) en başından bu yana orada olduğu ancak geri çekildiği/ricat ettiği anlamına gelir. Bu nedenle, bilincin ilerleyişinin tarihi olan diyalektik, ideal duruma (Mutlağa) geçmişteki şeylerin anımsanması, "ilksel birlik"in hatırlanması aracılığıyla ulaşma sürecidir.[98] Bunu net olarak kavramak için, diyalektik sürecin kendisinde Varlığın örtüsünün kaldırılışının araştırılmasına ihtiyaç vardır.

Bütünlük olarak mutlak kendi içinde çatallaşma çokluğunu içerir. Çatallaşma mutlağın bütünlüğü içindeki varolanların yan yana-koyuluşudur –tin ve madde, ruh ve beden, iman ve anlama yetisi [*understanding*], özgürlük ve zorunluluk, varlık ve hiçlik, sonluluk ve sonsuzluk karşıtlarının.[99] Genel olarak, çatallaşma öznelliğin ve nesnelliğin yan yana-koyuluşudur, bir yan yana-koyuluş ki aynı zamanda bu, kendinde bir birliktir. Mutlağın kendisinde içkin olan bu çatallaşma, karşıtlar ve sınırlamalar dünyasının kendi kendisinden fışkırmasına izin veren ilksel birliktir. Özü itibariyle çatallaşma mutlağın görünmesidir ve mutlak açısından bakıldığında zorunludur, çünkü onun ana işlevi kendini tezahür etmektir; kendini meydana getirmenin, kendini göstermenin spesifik hareketidir, ki varolanların kendi "edimselliği"ni tesis eder.[100] Hegel çatallaşmayı kendini-koyma ya da görünmeyle denk tutar; çünkü mutlak kendini koyduğunda, kendini ikilik içinde koyar. Eş deyişle, bir şey varolduğunda ya da görünürlük kazandığında, kendini herhangi bir şeyin zıddına dönüştürür. Başka bir deyişle, bir şeyin varoluşu tüm şeylerin zorunlu bir olumsuzlamasıdır. Bu çatallaşma, bu temel bölünme ve gerçekliğin ikili karakteri, Marcuse'ye göre Varlığın hareketinin [*motility*] temelidir –Varlık bir harekete dönüşür, o bir olay olur, çünkü o kendini iki kola ayırır, kendini tezahür ettirir, bir başka deyişle kendisini "edimsel hale" getirir.[101] Yine de bu farkta özdeşlik vardır. Hegel farktaki ya da mutlak farklılıktaki

98. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 55.
99. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 9.
100. *A.g.e.*, s. 43.
101. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 55.

bu özdeşliği Mutlak İde, sonlu ile sonsuzun bilinçli özdeşliği, karşıtların birleşmesi olarak adlandırır; Mutlak İde en yüksek hakikatinde edimsel varlıktır.[102]

Marcuse Varlığın hakikatine ilkin İde, sonra Yaşam olarak geldiğini, ontolojinin merkezine doğru hareket ettiğini ve son olarak da Mutlak İdenin edimsel olduğunu öne sürer.[103] Sonuç olarak, mutlaktan ya da öznellik ile nesnelliğin ilksel birliğinden başlayan, sonra da kendini kendinden hareketle gösteren ve kendini çatallamayla olumsuzlayan ve sonra kendini gerileme/ricat yoluyla dönüştüren ve son olarak da Mutlak İdede tamamına eren diyalektik süreç "varolanların tarihi"nden başka bir şey değildir.[104] Gerçekten de, diyalektik tam anlamıyla Yaşamın [varolanların] kendisinden ortaya çıktığı varolanların tarihidir. Böylece yaşam dolayımı mümkün kılan bir ışık, varolanların hakikati olarak *Mantık*'taki yerini alır. Yaşam, İdenin ilk formu olduğundan Hegel'in nesnellik ve hakikat anlayışının temelinde yer alır. O, varolanların herhangi bir bölgesi ya da alanını temsil etmez, varolanların hakikatidir; çünkü o, hakikatin formu olarak sahneye çıkar ve her şeyi aydınlatır.

Görüldüğü üzere yaşam, *Mantık*'ta ilk, dolayımsız ideyi temsil eder; kavram ile gerçekliğin birliği olarak öznel mantığa geçiş anlamına gelir. Öznellik bu bakımdan yalnızca epistemoloji eksenli birey kavramsallaştırması temelinde düşünülmez; daha çok kendini gerçekleştirme anlamında, Aristoteles'in *energeia* kavramı ekseninde de düşünebileceğimiz bir etkinliktir. Hiçbir zaman olduğu gibi kalmama, başkasına dönüşme ve tekrar kendine dönme sürecinin tekrarı olarak mutlak olumsuzluktur. Ama öznellik aynı zamanda da tindir. Bu, söz konusu hareketin rasyonel bir mecrada tarihselleşmesi, toplumsal ve kurumsal bağlamda ete kemiğe bürünmesidir; varlığın yaşamı böylece en üst düzeyde tin aracılığıyla dolayımlanır. Şimdi özünde olumsuzluğun olduğu bu hareketin *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki karşılığına bakalım.

---

102. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 170.
103. *A.g.e.*, s. 194.
104. Jeffry V. Ocay, "Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity", s. 56.

Hegel'in Ontolojisi: Tinin Fenomenolojisi ve Yaşam Kavramı

Marcuse *Mantık* okumasında Hegel'i takip ederek daha genel (veya soyut) anlamda Yaşamın gerçekliğini ele almaya çalışır; eş deyişle, bir anlamda Yaşam bütün somutluğu içinde henüz analiz edilmemiştir. Bu nedenle somut bireyin radikal eylemi gerçekleştirmesini mümkün kılacak somut zeminden henüz tam anlamıyla söz edil(e)mez. Bu mesele Marcuse'yi *Hegel'in Ontolojisi*'nin ikinci bölümünde meşgul eder. Düşünürün Hegel'e olan ilgisi şimdi *Mantık*'tan *Fenomenoloji*'ye, yaşamın genel kavrayışından insan yaşamının somut ve spesifik tarzına geçer. Düşünüre göre *Fenomenoloji*'de yaşam, her şeyden önce kendini tanıyan (*sich selbst erkennendes*) varlık anlamına gelir, dolayısıyla merkezde artık insan yaşamı vardır.[105] İnsan yaşamı ise kendini, "çalışma/emek" (*Arbeit*), "kültür" (*Bildung*) gibi ontolojik belirlenimler aracılığıyla *tarihsel* biçimde açacaktır.[106] Bu belirlenimlerin açık olarak çözümlendiği mecra ise öz-bilincin yaşamıdır.

Öz-bilincin yaşamının incelenmesi, bilincin nesnesine bir türlü kendi kesinliğini veremediğinin anlaşıldığı eserin önceki bölümlerinden sonra başlar. Bilinç ile nesnesi arasındaki ilişkinin incelendiği *Fenomenoloji*'nin önceki bölümlerinde, duyu kesinliği ve algının nesnesi şeydir (*Ding*), ancak her ikisi de ele aldığı nesneyi tam olarak kavrayamaz. Hegel buradan anlama yetisinin nesnesine hakikatini verip veremediğini inceler; Kant'ı da hedef aldığı bu bölümde, nesnesi görünüş ve kuvvet olan anlama yetisi de başta yola çıktığı ölçütlere uyamaz; çünkü bilincin nesnesi durağan değil, canlıdır. Demek ki tüm bu yolda katettiğimiz deneyimleri de yanımıza alarak, Kant'ın parçalara ayırdığı aklı tekrar bir araya getirerek hem kendi bilincimizi hem de bu öz-bilincimizin nesnesini canlı olarak ele almamız gerekecektir. Kısacası öz-bilincin hem nesnesi hem kendisi ya-

105. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 228.

106. Ancak Marcuse bu noktada bir erken uyarıda bulunur: *Fenomenoloji* insan yaşamının tarihselliğinin fenomenolojik bir analizi ya da bir tarih felsefesi değildir. İnsan yaşamı, varlığın ontolojik tarzlarından herhangi biri olarak işlenmez; aksine, insan yaşamının varlığı, bizzat *mutlak tin*in varlık tarzıdır; bir başka deyişle aslında bütün varlık tarzlarının, dahası tüm varolanlarının içinde kendi hakikatine erişeceği varlık tarzı olarak görülmelidir.

şamdır.[107] Öz-bilincin hareketi olarak yaşam, artık salt bir nesne ya da kendinde varolan değil, kendisi için varolan/yaşayan bir sürece dönüşür; böylece yaşamın varlığını (öz-bilinç), aynı zamanda otonomisi zemininde düşünme olanağı ortaya çıkar. Bu otonomi, Kant'ın otonomosinden bir anlamda farklıdır; çünkü yaşayan bir Ben, tamamen duyular ağıyla sarmalanmış bir Ben söz konusudur. O halde, *Fenomenoloji*'de yaşam hem kendini bilme olarak yaşamdır, hem de aynı ölçüde, ötekine bağımlı ya da öteki için nesne olduğunu bilen bir öz-bilincin yaşamıdır. Bu şekilde yaşamın öznelliği ve nesnelliği tümüyle açılmış olur: Yaşam olarak öz-bilinç, hem kendisi hem öteki için varoluştur. Bu öteki için varoluş, yalnızca öteki tarafından bilinmeyi değil, onun tarafından tanınmayı da içerir. Bu da "arzu" ve "tanınma" kategorilerini bize sunar.[108]

En genel olarak arzu, öz-bilincin dünyadaki şeylere yönelimini ifade eder; öz-bilincin hareketi, arzuyla başlar. Ancak öz-bilincin hareketi, en temel olarak, aynı zamanda kendi zeminini bulma, kendi bağımsızlığını gerçekleştirme isteği taşır; oysa arzu aracılığıyla yöneldiği nesne, öz-bilince sağlam temelini sunamaz; çünkü ilk olarak öz-bilinç, arzuyla aslında arzuladığı şeyi kendinin kılma dürtüsüyle tüketir, yok eder ki ancak böylece öz-bilinç kendi olarak kalabilsin. Ama işte öz-bilinç, arzulanan nesneyi tüketerek, aslında arzunun kendisini de yok eder. İkinci olarak, arzu, her zaman arzulanan şey tarafından koşullanır ve öz-bilinç bu şekilde kendi otonomisini temellendiremez. Öz-bilinç, arzulanan şey tarafından koşullanan arzu aracılığıyla arzulanan şeyi varsayar (*voraussetzen*). Arzu bu şekilde arzu nesnesini varsayar. Burada varsayma, aynı zamanda "öne koyma" anlamında bir tür gerçeklik inşası olarak anlaşılmalıdır. Nasıl organizma kendi yaşam sürecinde temel dürtüler aracılığıyla

107. Öz-bilincin nesnesinin nasıl "canlı" bir şeye dönüştüğünü kavramak için özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki "Kuvvet ve Anlama Yetisi" bölümü için bkz. G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2011, s. 90 vd.

108. Kategori sözcüğünü burada Kant'ın ontolojikleşmiş öznesine atıf olarak okuyabiliriz. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 242.

kendi neden-sonuç ilişkilerini öne sürüyorsa,[109] örneğin tek hücreli bir canlı inorganik yaşamda besin olmayan bir glikoz molekülünü kendisi için bir "şeker" olarak "varsayıyor"sa, öz-bilincin yaşamında arzu, öz-bilincin içsel nedenselliği olarak öz-bilincin yaşamını dolayımlar. Bu şekilde yaşam, kendi için varlık olarak öz-bilinç ile başkası için varlık olarak nesneler dünyası olarak ikiye ayrılır.

Arzulayan Ben'i tam olarak tatmin edecek şey, tüketemeyeceği bir nesnedir, kendini ötekinde bulabilme ve bu öteki üzerinden yine kendisine dönebilme olanağıdır. Erken dönemindeki Hegel'de sevgi kavramı üzerinden irdelenen bu süreç, artık öz-bilincin yaşamı temelinde, toplumsal-tarihsel bir sürecin temelinde düşünülecektir. Burada nesnellik artık salt nesneler dünyası değil, öz-bilinçlerin dünyası olarak ortaya çıkar.[110] Bu dünyada farklı öz-bilinçlerin bir aradalığı ya da birbirlerine karşıtlıkları, *ben ve biz* olarak dünyayı, yaşamın tarihselliğini oluşturur.

Marcuse'ye göre Hegel'in en büyük keşfi de burada yatar: Nesneleştirme/ötekileştirme sürecinin yaşamın varlığını meydana getiren bir hareket olarak serimlenmesi. Marcuse'ye göre bu, tarihsellik teorisine yepyeni bir bakış getirmektedir. Bu şekilde yaşam hem özneyi hem nesneyi bir süreç olarak kendi içine dahil etmektedir. Birbirlerini karşılıklı koşullayan özne-nesne olarak öz-bilinç ve nesne-özne olarak öz-bilinçle, eş deyişle tek öz-bilincin çiftelenmesiyle, sahici evrenselliğin alanına geçilir.[111] Aslında öz-bilinç tam olarak bu süreçte sahici bir öz-bilinç olur; çünkü öz-bilincin kendi ötekiliğindeki birliği ancak böyle sağlanır. Öz-bilinç, ancak ötekinin öz-bilincinde kendisi olarak kalarak kendi zemininin temelini atabilir; bu şekilde öz-bilinç hem öteki hem Ben'dir, hem nesne hem de öznedir, daha doğrusu ikisinin birliğidir. Tin kavramı da böylece daha çok görünür olmuş olur.

---

109. Kant ve Hegel'de organik yaşamın kendine özgü nedenselliğinin karşılaştırması için bkz. Thomas Khurana, "Life and Autunomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel", *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, Ed. Thomas Khurana, August Verlag, 2013, s. 155-93.

110. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 245-6.

111. Bu konuda bkz. Karen Ng, "Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis", s. 39 vd.

Tin, farklı öz-bilinçlerin birliği olarak mutlak töz, ben olarak biz, biz olarak ben'dir. Tin, insan yaşamının sürecidir. Böylece yaşamın ontolojik merkezi, insan yaşamı haline gelir. Ancak bu, Marcuse'nin bizi uyardığı gibi, salt tarihsel dönemler ya da bir sosyoloji tarihi okuması gibi değildir; tersine, tarihsel dönemler bizzat tarihsel yaşamın varlığına aittirler.[112] *Fenomenoloji*'deki köle-efendi, kültür, emek, eylem bölümleri, birbirinden farklı teorik, pratik, tarihsel bölümler değil, bunların hepsi yaşamın ontolojik kavramına ve onun tin olarak gerçekleşmesine dair momentlerdir.

Öz-bilinç kendi dışına çıkıp, kendisini öteki öz-bilinçte, dahası kendi hakikatini ötekiyle yüzleşmede aradığında, kendi dolaysızlığından, eş deyişle arzuyla nesnesini yok edip kendisine geri dönen öz-bilinç olmaktan çıkar. Öz-bilinç henüz bu aşamada, tıpkı arzuda olduğu gibi, ötekinin kendi özselliğini tanımaz, ötekinde yalnızca kendini, kendi tatminini görür. Yine de bu süreç zorunlu olarak karşılıklı tanınmayı gerektirir. Şöyle ki, öz-bilinç ötekinden kendine geri dönmelidir, böylece başta yalnızca kendi tatminini aradığı öteki öz-bilince otonomisini/kendi başınalığını geri vermek zorundadır; süreç burada da kalmaz, çünkü karşılıklı bir döngüsellik söz konusudur, öz-bilinç kendine geri döndükten sonra tekrar ötekine gitmelidir. Demek ki her iki öz-bilincin de tatmini ve zorunlu olarak karşılıklı tanınma gereklidir.

Öz-bilinçlerin ilk karşılaşmasında her bir öz-bilinç ilk başta çıplaktır, güvensizdir; çünkü kendi zemini sağlam değildir, her ikisi de kendini göstermeli, kendini karşısındakine kanıtlamalı, kendini öne sürmeli, hatta kendi hayatını riske atmalıdır. Bizzat yaşamı bile olumsuzlayabilmelidir: Yaşamın hakiki varlığı, yaşamdan özgürleşebilme gücünde yatar. Ancak bunu Heideggerci ölüme-doğru-varlık anlamında düşünmek doğru olmaz. Tersine, burada Hegelci özgürlük, her türlü dolaysızlığı, yaşamı bile yaşam için olumsuzlayabilme kapasitesi olarak açığa çıkar; çünkü Hegel'de özgürlüğün özü, saf ya da transendental bir

112. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 248-9. Ayrıca bu kısımlar Marcuse'nin Heidegger'in terminolojisine yaklaştığı yerler olarak da okunabilir.

Ego'da değil, başkasında kendin olarak kalabilmede, kendine ancak başkası üzerinden kendin kalarak dönebilmekte yatar. Hegel'in ilk metinlerinde sevgi dolayımıyla nitelenen bu süreç, artık birbirlerini dolayımlayan ve böylece tarihi meydana getiren öz-bilinçlerin yaşamıyla mümkün olur.

Öz-bilinçlerin karşılaşması ve birbirlerini dolayımlaması hemen karşılıklı tanınmayla başlamaz. Yukarıda ifade ettiğim gibi, öz-bilinç bu ilk karşılaşmaya güvensiz, çıplak çıkar; kendini öne sürmesi gereken öz-bilinçlerin bu mücadelesi, yaşamı olumlayacak bir yaşam-ölüm mücadelesi olarak belirir. Yaşamı olumlayacak bir mücadeledir bu, çünkü karşısındakinin ölümü, karşısındakini şeyleştirdiğinden öz-bilinci yeniden bir önceki nesneler dünyası aşamasına döndürür. Bu şekilde özgürlük gerçekleşemez; bu bakımdan yaşam, özgürlük için özsel bir şeydir, yaşamak olduğu kadar yaşatmak da zorunludur. Bu bağlamda özgürlüğün aynı zamanda nasıl bir zorunluluk içermesi gerektiği de açığa çıkar: Öz-bilincin yaşamı, aynı zamanda başkası için varlığa (*Sein für Anderes*) dönüşür; eş deyişle başkasının yaşamı öz-bilinç için özsel hale gelir. Dahası, canlı bilincin, kendi üzerine düşünen öz-bilinç kadar özsel olduğu ortaya çıkar; oysa canlılık, salt yaşam, öz-bilinç için her zaman şeyler-nesneler dünyasına aittir ve koşulludur. Ama demek ki canlı bilinci de içeren bu şeyler dünyası, saf öz-bilince göbeğinden bağlıdır, birbirine bu zincirlenme, özgürlük kadar temeldir, hatta bizzat özgürlüğün temelidir: Öz-bilinç, ancak başkası için varlık olduğu ölçüde hakiki, eş deyişle kendinde ve kendi için öz-bilinç olabilir.[113]

Böylece yaşam-ölüm mücadelesinden, birbirlerine bağımlı olduklarını bilen iki öz-bilinç çıkar (köle-efendi), ancak henüz karşılıklı tanınma gerçekleşmez; çünkü öz-bilinç hâlâ saf Ben ve öteki için varlık olarak ikiye ayrılmıştır. Bu süreçte iki öz-bilinç, evrensel ortam (*Allgemeines Medium*) ve töz olur; çünkü bu süreç, nesnel dünyanın canlandırılması-yaşamlaştırılması sürecidir. Bu yaşamlaştırma, emek/çalışma (*Arbeit*) aracılığıyla olur, böylece nesneler salt birer şey olmaktan çıkıp yaşamsal formlara dönüşür ve öz-bilinçler tarafından bu şekilde kavra-

113. *A.g.e.*, s. 256 vd.

nırlar. Emek süreci salt nesneleşmenin (*Vergegenständlichung*) yaşamlaşarak aşılmasıdır. Buysa, kendisi şeyleşmiş ve bağımsız olmayan kölenin emeği aracılığıyla olur.

Köle, şeylerle zincirlenmiştir, şeylerden kurtulamaz. Şeyleri ne yok edebilir ne de onların tadını çıkarabilir. Diğer yandan onları emeğiyle şekillendirir ve şeyler ilk defa bu emek aracılığıyla bir kalıcılık-bağımsızlık (*Selbstsändigkeit*)[114] kazanırlar. Kölenin emeği efendinin arzusunu tatmin eder; efendiyse köleyi şeyler ile arzusu arasında bir dolayım aracı kılmıştır; artık arzu, bir önceki aşamada olduğu gibi dolaysız tatmin edilmez, arzu artık bir başka öz-bilinç (köle) tarafından dönüştürülmüş şey aracılığıyla tatmin edilir. Efendi böylece şeyler dünyasını aşarak tatmin olabilir. Her ne kadar efendi, şeyler dünyasının hâkimi gibi gözükse de arzularının tatmini için köleye bağlı olduğunu kabul etmiştir. Efendi köleyi kısmen tanımıştır, ama onu özgür bir öz-bilinç olarak henüz tanımaz. Bu nedenle aslında efendinin tanınması tam olarak gerçekleşmiş sayılmaz; çünkü karşısındaki öz-bilinç bağımsız bir öz-bilinç değildir, bir köle tarafından tanınmıştır.

Diğer taraftan köle, emek sürecinde şeyleri gerçek anlamda aşan öz-bilince dönüşür; çünkü köle, sürekli pratik içinde olduğundan, şeylerin gerçek niteliklerini ve bağlamını bilir, onlarla ilgili bir ustalığa sahiptir. Ayrıca bu sürecin, bir de varoluşsal boyutu vardır: Gerçek ölüm korkusunu yaşayan köle bu dehşetle sarsılırken, altındaki zemin kayar, deyim yerindeyse katı olan her şey buharlaşır. Bu noktada, kendi öz-bilincinin özü, mutlak olumsuzlama olarak ortaya çıkar; durağan nesnellik kırılmıştır, dünya buharlaşmıştır, saf evrensel moment belirmiştir. Yine de bu bir aydınlanma ânı gibi değildir, bu duygunun (eğer ona duygu diyebilirsek) edimselleşmesi, onun emek aracılığıyla dışsallaşması gerekmektedir.

114. Bu bölümün adının "Selbstsändigkeit-Unselbstsändigkeit" olduğunu hatırlarsak, bağımsızlık kazanan yalnızca öz-bilinç değil, aynı zamanda şeylerdir. Bu, Hegel'in nasıl her şeyi birbiriyle ilişkilendirdiğini, yaşamın her şeyi birbirinin içine harmanlayan özelliğini göstermesi bakımından önemlidir. Burada söz konusu olan, daha önce yukarıda ifade edildiği gibi, belirli bir tarihsel dönem değil, bizzat tarihselliğin yaşamın ontolojik anlamı temelinde açıklanışıdır.

Kölenin emek sürecinde şeyler, köle tarafından tüketilerek yok edilmedikleri için, emek verenin gözünde gerçeklik kazanırlar ve dahası emek verenin bilinci, emek verdiği şeylerin kalıcılığıyla bir kalıcılık ve zemin kazanır. Hatta, emeğinin ürününün kendi başınalığı, bağımsızlığı öz-bilincin de bağımsızlığını hazırlar. Kölenin emeği böyle çift-yönlü bir kalıcılık sağlarken, efendinin arzusu tükettiğini sürekli yeniden talep eder; hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin olamaz. Diğer yandan, emek verdiği şeylerde kendisini bulan kölenin bilinci ve yaşamı kendi varlığının anlamını gitgide sağlamlaştırır. Eş deyişle yalnızca başkası için varlık değil, aynı zamanda kendinde ve kendi için bir varlık olmaya başlar.

Daha önce ifade edildiği gibi, köle-efendi sürecinde yaşam, evrensel ortama, şeylerin tözüne dönüşür. Arzu ve emek tarafından biçimlenen ve biçim veren yaşam, saf öz-bilinç ile şeyler arasındaki dolayım ya da orta nokta olur. Bu bağlamda arzu ve emek, en geniş anlamda, hatta Kantçı anlamda yaşamın kategorileridir. Ama bu kategoriler, nesnel dünyaya dışarıdan uygulanmaz; çünkü öz-bilincin kategorileri olarak arzu ve emek dönüşlü kategorilerdir, eş deyişle dönüştürdükçe dönüşen, praksisin kategorileridir. Arzu ve emeğin ortak öğesi eylem (*Handeln*) ve bilme ile eylemenin canlı birliği anlamında yapıp etme/icra etmedir (*Tun*).

Bu icra etme, bilen öznenin verili bir dünyada, hazır bulunuştaki icrası değildir. Öz-bilinç icra ederken hem şeyleri dönüştürür hem de kendisini; dahası öz-bilinç bu performatif süreçte ilk kez sahici özüne kavuşur, eş deyişle kendi başına zemini bulunmayan saf benlikten bir aradalığa, Bize dönüşür. Marcuse'nin Hegel yorumu burada hocası Heidegger'in *Zuhandenheit-Vorhandenheit* ayrımından olabildiğince uzaklaşarak bir praksis felsefesine kapı açar. Aslında icra etmenin-eylemenin hem şeyleri hem özneleri hem de bizzat öznelerarasılığı dönüştürmesi, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de sözünü ettiği, teori ile pratiğin birliği olarak praksis kavramını çağrıştır. Marx ile Hegel'in birleştiği bu nokta, insanın hiçbir zaman hazır bulunan maddi bir dünyada ve dünyaya eylemediği, maddi koşullar ile eyleyenler arasında her zaman karşılıklı dönüştürücü bir süreç olduğuna ilişkindir.

Diğer yandan, şeyler dünyası canlansa, yaşamlaştırılsa da, bu süreçte öz-bilinçler de kendi etkinlikleriyle dönüşseler de, bu şeyler dünyası hâlâ öz-bilinçten başka bir şey olduğundan, öz-bilinç kendini hâlâ nesnellikte gerçekleştirebilir. Bu nesnellikte kendini var edebilmek için de onu kontrol etmeye, onu sürekli işlemeye çalışır; çünkü artık karşılıklı bir bağımlılık söz konusu olduğundan, onun işlememesi kendisinin etkin olmaması demektir. Dahası Hegel, öz-bilincin yaşamının özünü, onun özgürlüğü ve otonomisi olarak, başkasında kendisi olarak kalabilme olarak belirlemiştir; bunun koşuluysa her iki tarafın da birbirini tanımasıdır. Oysa dışsal-nesnel dünya bunun önünde bir engeldir; ayrıca öz-bilinçler arasındaki dolayım da henüz sahici değildir, çünkü her şeyden önce denk, eşit bir ilişki yoktur; efendi ancak zevk ve tatmin aracılığıyla köleyle ilişkilidir, köle de emekle şeyleri nesneleştirme aracılığıyla. Bir başka deyişle, henüz ne nesneleştirme aşılabilmiş ne de bireyler arasında gerçek bir birlik sağlanabilmiştir. Köle-efendi sürecinde nesnel dünya üzerinden bir dolayım, eş deyişle olumsuz bir dolayım mevcuttur. O halde, öz-bilincin özgürlüğünü doğrudan kısıtlayan şey olarak nesnel dünyanın dolayımı aşılmalıdır.[115]

Demek ki şimdi olması gereken, karşıtlık ilişkisinde gibi görünenleri birleştirmek, şeyler dünyasını öz-bilincin dünyasıyla birleştirerek akıl dünyasına, tinselliğin dünyasına geçmektir: Akıl, öznellik ile nesnelliğin birleşmesi ve bu birleşimin kavranması demektir. Saf öz-bilinç öznelliği temsil eder ve dünyaya karşı olumsuz bir konumu vadır. Akıl dünyasıysa, öz-bilinçlerin edimselleşmesiyle, herkesin ve her birinin yapıp ettikleriyle ortaya çıkan, öznelliği ve nesnelliği kapsayan dünyadır. Öz-bilinçler bu dünyayı keşfedip kavradıkça, öz-bilinçler arasında

115. Hegel, bu aşma çabalarını, "Stoacılık", "Kuşkuculuk", "Mutsuz Bilinç" gibi başlıklar altında irdeler. Burada konunun dışına çıkma tehlikesi taşıdığından tek tek incelemeyeceğim bu tarihsel momentlerin ortak noktası, öz-bilincin kendisiyle şeyler dünyası arasındaki ilişkiyi yanlış yorumlayarak ve dolayısıyla örneğin ondan kaçarak veya görmezden gelerek ya da teslim olup ona mutlak güç atfederek özgürleşmeye çalışmasıdır. Bu momentlerde özgürlük, hep ötekine karşı olumsuzluk olarak kurulur; ama yaşamın ya da diyalektiğin yasasına göre özgürlük, ötekine karşı değil, ötekinin içinde var olmalıdır. Bu aşma çabaları için bkz. G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 131 vd.

bir tanınma ilişkisi doğar. Köle-efendi ilişkisinde aşılamayan nesneler dünyası aşılır. Öz-bilincin yaşamı bu dünyada töz olarak varolur. Bu süreç yaşamın en tarihsel momenti *die Sache selbst* olarak tezahür eder. Peki, neden en tarihsel moment ya da *bizzat* tarihsel momenttir bu?

Kant'ın tersine Hegel'de öz-bilinç ile dünyanın birliği dolaysız bir birlik değildir, oluşun hareketi içinde gerçekleşir. Öz-bilinç ya da dünya tini, ne olmuş olduğunu kavrayarak edimselleşir. Dünya, bireyin yapıp edişi, birey de bizzat bu yapıp ettikleridir. Bu edimselleşme bu bakımdan aynı zamanda *Sittlichkeit*ın, etik yaşamın tarihsel olarak ortaya çıkışıdır.[116]Ancak burada tarihselliğin nasıl ortaya çıktığını serimlemek için, öncelikle *die Sache selbst* kavramının ürün (*Werk*) kavramıyla olan ilişkisini irdelememiz gerekir.

Öz-bilinç çalışmasıyla, emeğiyle, dünyayı dönüştürdüğünü fark eder, ama bunun için aynı zamanda ortaya koyduğu ürünün (*Werk*)[117] tanınması, kabul edilmesi gerekir.[118] Sonuçta bu, tekil bir öz-bilincin ürünüdür; tekil bir öz-bilincin kendi kendine yetemediğini, kendini meşrulaştıramadığını yukarıda belirtmiştik. Bu durum ürünü için de geçerlidir. Ortaya koyulan ürün, öteki öz-bilinçler için en başta yabancı bir şeydir. Bu yabancılığın ortadan kalkması, bir anlamda aşılması gerekir. Her birey böylece kendini ötekine karşı gösterme, kanıtlama mücadelesine girer. Ancak bu, köle-efendi sürecine dönüşecek bir yaşam-ölüm mücadelesi değildir artık. Mücadele, saf öz-bilinçlerin çıplaklığıyla değil, bu öz-bilinçlerin çalışma/emek üzerinden giriştiği bir mücadeledir artık.

Böylece çalışmanın, emeğin ve eylemenin ürünü, karşılıklı tanınma mücadelesinin ana hatlarını belirler. Diyalektiğin ilkesi gereği, bu süreçte yalnızca algılandığı ve yorumlandığı biçimde ürün değil, üreten öz-bilinç de dönüşecek, tüm bu bağlamda, Hegel'in *die Sache selbst* olarak adlandırdığı, kabul edilen normatif alan, ilişkiler ağı ortaya çıkacaktır. *Die Sache selbst*, nesneden

116. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 274 vd.
117. *Werk*: Çalışmanın, emeğin sonucu, ama aynı zamanda etik yaşam çerçevesinde, bir eylemin sonucu olan ürün.
118. *A.g.e.*, s. 276.

nesnelliğe, üründen dünyaya geçişin gerçekleşmesini temsil eder, bireysel etkinlik bireysellikten evrenselliğe yükselir. Elbette bu Kantçı biçimsel bir evrensellik değil, tarihsel bir dönemde bir topluluğun tini olarak ortaya çıkan bir evrenselliktir (*Die Sache selbst*, her zaman evrenselliğin ve bireyselliğin sürekli bir çatışma alanıdır). Bu dünya, *Dasein*'ın içine fırlatıldığı bir dünyasallık değildir. Heidegger'in *Dasein*'ı içine doğduğu dünyayla ilişkisini *Sorge* üzerinden kurarken, Hegel'de *Sorge* yerine *Tun*, eş deyişle öznelerarası bir bağlamda anlaşılacak yapıp-etme ve praksis ilişkisi belirleyici olur. Heidegger'in *Dasein*'ının dünyası toplumsal bir dönüşüme kapalıdır, Hegel'de ise ince bir buz tabakası üzerinde kurulan ortak alan, *die Sache selbst*, bireysel ile evrensel arasındaki gerilime açıktır ve dönüştürebilirdir.

Bireysel ve evrensel taleplerin gerilimi dışında, bir başka gerilim daha söz konusudur. Her şeyden önce, planlanan ürün ya da eylem ya da genel olarak irade ile sonuç arasında hep bir fark vardır; ilki içsel bir zorunluluğu ifade etse bile, sonuç her zaman rastlantısallık unsurunu (*Zufall*) barındırır. Ürün ortaya çıkar çıkmaz başka bir şeye dönüşür, üretenden bağımsızlaşır. Ama tam da bu durum, ürünün sahici-otonom edimselliğini ortaya koyar; çünkü böylece içinde dönüştüğü evrensel momentle edimsellik kazanır. Kısacası *die Sache selbst*in öznelerasılığı veya öznelerarası normativitesi kusursuz bir uzlaşma değildir, her zaman içsel bir gerilimin konusudur.

Yaşam artık tamamen birlikte kurulan *die Sache selbst* olarak, varolanların evrensel tözü olarak ortaya çıkar. *Die Sache selbst*, bireysel öz-bilinçlerin karşısında dolaysızca duran bir "sonuç", "verili şeyler dünyası" ya da "fırlatılan dünya" değildir. Aslında başlangıçta öz-bilinçlere bu öyleymiş gibi gelir; çünkü eylemleri ve ürünlerinin dışsallaştıktan sonra yok olup gittiğini, tamamen başka bir şeye dönüştüğünü düşünürler. Ancak birbirlerine kendilerini kanıtlama, kendilerini öne sürme sürecinde, aslında eylemleri ve ürünlerinin her zaman aynı zamanda *başkaları için* de olduğunu fark ederler. Eş deyişle kendi varlığımız için önemli olarak ortaya koyduğumuz ürün, aslında başkası için de önemli, hatta hayatidir. Bu öznelerarası bağ, somut yaşam sürecinde varlığın tözünün özneleşmesinin en yüksek aşamasıdır.

Die Sache selbst, yalnızca ve yalnızca öz-bilinçlerin eylemleriyle, yapıp ettikleriyle gerçekleştiğinden ve aslında öz-bilinçler ile onların eylemlerinin birliği olduğundan, artık bilginin ya da teorinin nesnesi de değildir, o bizzat etik tözdür, tözün özneleşmesinin nihai aşamasıdır. Bu tözün edimselliği olarak bilinçse, yalnızca saf bilme değil, etkin varlık olarak var olur. Böylece hakikat alanı, etik varlığın alanına dönüşür; eş deyişle yaşamın kendi ontolojik varlığını gerçekleştirdiği alana.[119] Bu, yaşamın tin olarak gerçekleşmesidir;[120] tinin tarihiyse etik varlık aracılığıyla gerçekleşir. Bu çerçevede denilebilir ki, Hegel'in toplumsal ontolojisinin en belirgin ve ayırt edici özelliği yaşamın belirleniminin öznelerarası etkinlik üzerine kurulmasıdır. Tin ile birlikte yaşam "dünya" olarak belirir; tinden önce yaşam, "evrensel ortam" iken, tin ile birlikte kendisi için var olan, etik yaşam olarak var olur. Ama bu içine gömülerek yaşayıp gittiğimiz bir yaşam değildir.

Bitirirken...

Sonuç olarak, Marcuse, Hegel'de yaşam kavramını tarihsellik teorisiyle birleştirirken hem Dilthey'dan[121] hem de Heidegger dü-

119. *A.g.e.*, s. 290.

120. Hegel, tinin biçimsel özünü özgürlük olarak ele alırken ve daha sonraki belirlemelerinde bu özgürlüğü kendini-belirleme olarak tanımlarken açıkça Kant'ı takip eder. Hegel için "edimsel özgürlük", "tindeki dolayımsız bir şey değil, tinin faaliyetleri tarafından üretilen bir şeydir." Tin kendini, "kendi özgürlüğünün üreticisi" olarak açığa çıkarır ve gelişimi sürekli bir "kendinden (...) özgürleşme" faaliyeti olarak karakterize edilmelidir. Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind*: translated from the 1830 edition, *together with the Zusätze*, İng. Çev. W. Wallace ve A.V. Miller, gözden geçiren M.J. Inwood, Oxford University Press, Oxford, 2007, §380. Dolayısıyla birinin kendi yasalarına tâbi olması anlamında özgür olmak, ne (aklımın doğasının bir parçası olarak orada olan bir şey gibi) verili bir şey gibi görünmek ne de yasaya ilişkin herhangi tek bir eyleme bağlı olmaktır. Kendi yasalarına tâbi olmak daha çok kendi özgürlüğünü üretmesi ve sürekli olarak olduğu şey olmaya devam etmesidir. Tin, "kendisinin üretimi" anlamında "otonom"dur ve "onun edimselliği" "onun kendini, olduğu şey haline getirmesidir." Bkz. Thomas Khurana, "Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel", s. 174. Ayrıca tin, otonomi ve özgürlük arasındaki ilişki için bkz. Frederick Beiser, *Hegel*, Çev. Seçim Bayazit, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2019, s. 255 vd.

121. Marcuse'ye göre Dilthey'ın gerçekleştirmeye çalıştığı doğa bilimleri ile tin (insan) bilimleri ayrımı tarzında açmazlar, Hegel'in ontolojisine dönülerek yeniden kavranmalıdır. Marcuse için, Dilthey ve genel olarak Hegel sonrası tarihçiler,

şüncesinden önemli noktalarda ayrılır: Gerçi Dilthey, yaşamın toplumsallığını merkeze aldığından ve toplumsallığı merkezine koyan bir yaşam felsefesi öne sürdüğünden Heidegger'den birkaç adım öne çıkar. Ne de olsa Dilthey için, inşa edilen dünyanın canlı varlıklarca kurulması ve özümsenmesi, bu dünyanın tarihselliği için de merkezî bir anlam taşımaktadır; oysa Heidegger'de tarihsellik, dünya-tarihsel bir süreç ifade etmez, daha çok bireysel bir zamansallık ufku olarak vardır. Bunun yanında Dilthey'da toplumsal praksis ve öznelerarasılık mefhumları varken, Heidegger'de ölüme-doğru-varlık olarak *Dasein*'ın bireyselliği, insan-dünya ilişkisinde her zaman önceliğe sahiptir. Hem Hegel'de hem de Dilthey'da, bireysel zamansallık ile tarihsellik arasında bir devamlılık kurulmaktadır, bir bakıma Ben ile Biz arasında diyalektik bir ilişki vardır; Ben yapıp ettikleriyle aynı zaman Bizdir. Oysa Heidegger'de böyle bir devamlılık yoktur; *Dasein*'ın içine gömülü olduğu dünyasallıkla sahici bir ilişki kurmasının tek yolu, kesintili bir âna işaret eden *Dasein*'ın sahih anlarıdır; ancak bu anlar, Hegelci anlamda dolayım sağlayan momentler değil, içinde bulunduğu bağlamdan (hergünkülükten ya da sıradanlıktan) radikal kopuş anlarıdır. Tam da bu sebeple Marcuse'nin yeni bir praksis teorisi inşa ederken yüzünü çevirdiği isim Hegel olur. Hegel'in toplumsal ontolojisi içsel gerilimini sürekli koruyan ve bu gerilimi dinamik tutan

---

Hegel'in tarihselliğini, onun yalnızca *Ansiklopedi* ve *Tarih Felsefesi* metinlerine bağlı kalarak yorumlamışlardır. Düşünür, bu metinlerde edimsel ile hakikat, doğa ile tin, zaman ile tarih arasında hep bir ikilik bulunduğunu, bu nedenle tarihçilerin sürekli iki tür tarih anlayışı arasında kaldığını ileri sürüyor. Bu anlayışlardan ilki, doğayı da tarihin içinde alan, varolanları bir bütün olarak, dolayısıyla yaşamı ve tini beraber düşünen bir anlayış iken, ikincisi, yalnızca öz-bilincin tarihine odaklanan, doğayı her zaman verili olarak ele alan bir anlayıştır. Marcuse'ye göre Hegel sonrası tartışmalar hep ikinci tarih anlayışını, eş deyişle öz-bilinç ile doğa karşıtlığı üzerinden kurulan tarihi ele almış ve bu sebeple tarih kavrayışları eksik kalmıştır. Halbuki birinci, esas tarih anlayışında, doğanın içselleştiği, tinselleştiği bir anlayış mevcuttur ve Dilthey'ın da doğa-tin bilimleri ayrımında gözden kaçırdığı böylesi bir bütünselliktir. Bir bütün olarak tinin hareketini kaçıranlar, yalnızca "dünya tarihi"ne bakarak aslında bugün tarihsicilikte (*Geschichtlichkeit* değil, *Historizität*) kalmaktadırlar. Bunun sonucunda da Hegel'de en başından beri bulunan ontoloji ile tarihsellik arasındaki içsel gerilimi kavramakta zorlanıyorlar. Marcuse'nin bu tespitleri için bkz. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 311 vd.

normatif bir öznelerarasılığın, başkasında kendiyle kalabilmeye, bir anlamda karşılıklı tanınmaya dayalı otonomi anlayışının (dolayısıyla toplumsal alanda pozitif düzeyde özgürleşimin) ve radikal eylemin pratik düzeyde açığa çıkan dolayımlarının zeminidir. Bu da somut-bireysel eylemi kendi içine kapalı, özel bir eylem olarak değerlendirmemizi olanaksız kılar ve bireysel eylem ile kolektif eylem arasında ontolojik düzeyde birliktelik kurulabilmesinin yolunu açarak yeni bir toplumsal mücadele pratiğinin hem teorik hem pratik düzeyde altyapısını oluşturur. Bu altyapı Hegel'in ontolojisinin sağladığı bir imkân olarak değerlendirilmelidir; çünkü Hegel düşüncesinde tanınmanın ve otonomiye dayalı bir öznelerarasılığın ontolojik yapısını sonsuzluk[122] kavramı oluşturmakta, bu ontolojik yapıda da başkasında kendiyle kalabilme kapasitesi yatmaktadır. Hegel'de bir özne ancak karşısında bir başka özne bulduğunda ve onu aynı kendisini bildiği gibi bir özne olarak tanıdığında başkasında kendinde kalabilir. Hegel'in toplumsal düzeyde ele alındığında özgürlüğün ancak bir toplumun içerisinde ve karşılıklı tanınma ilişkileri aracılığıyla gerçekleşebileceğini iddia etmesinin nedeni budur; çünkü düşünüre göre özgürlüğümün koşulu başkalarının da özgür olmasıdır. Marcuse'nin öğrencilik yıllarından beri peşinde olduğu sorunun yanıtını, devrimci bir praksisin imkânını Hegel'in özgürlük merkezli toplumsal ontolojisinde bulmasının arka planında yatan gerekçeler bunlardır.

122. Burada aklımıza Hegel'in doğru sonsuz kavramı gelmelidir. Doğru sonsuz kavramının Hegel'in ontolojisinin merkezinde yer aldığı iddisı hakkında bkz. Alper Türken, "Hegel's Concept of True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, Ed. Allegra de Laurentiis, De Gruyter, Berlin, Münih ve Boston, 2016, s. 9-26. Hegel ile Heidegger arasında sonsuzluk ile sonluluk bağlamında yürütülen ontoloji tartışmasının mahiyeti bu aşamada daha da belirgin hale gelir.

Theodor W. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i: Totalitenin Dışına Açılan Çıkış Kapısı

Önder Kulak

Giriş

İkinci Dünya Savaşı ve beraberindeki toplumsal felaketler, Aydınlanma'nın temelinde bulunan pek çok ilkenin burjuva fikir dünyası[1] nezdinde büsbütün geçerliliğini yitirdiği ve savunuldukları ölçüde bu ilkelerin birer *mitos*a dönüştüğünü gösteren patolojik vakalar olarak ele alınabilir. İşaret edilen ilkelerin başındaysa, *bireyin önceliği* fikri gelmektedir. Bu ilke, bir yönüyle, toplumu anlama çabasında bulunan her felsefenin kadim sorunu, bireyin toplum karşısındaki konumu meselesinin radikal bir ele alınışı olarak değerlendirilebilir. Öyle ki bu bakış açısı bireyi hiç değilse teorik açıdan her şeyin üstünde tutmaktadır. Aklına ve becerisine dayanarak bireysel olanaklarını ileri taşıması gerektiğini ve toplumun önüne koyabileceği her türlü engeli reddetmede haklı olduğunu savunmaktadır. Bu noktada haklılık zemininin içeriği doğal ya da toplumsal kimi bağlamlar marifetiyle belirlenirken, bireyin söz konusu ilkelerle uyumlu deneyimi karşısında kullanılan olası güç de böylece mahkûm edilir.[2] Lakin burada

1. Burada sadece *klasik liberalizm* değil, belli açılardan tümel savunusunda bulunan, ancak netice itibariyle yine bireyi odak noktası olarak belirleyen kimi *cumhuriyetçi* gelenekler de dikkate alınmaktadır.

2. Birey karşısında kullanılan gücün mahkûm edilmesi belirlenen ilkelere bağlıdır. Örneğin bireyin ilkeleri benimsemediği ve karşı olduğu bir koşul olarak düşünüldüğünde, verilen örneğin aksine, ilkelerin savunusu için uygulanan güç meşru görülecektir.

muhatap alınan felsefeler nezdinde, bireyi saran koşulların hakkıyla konu edilmediği görülür. Öne çıkan bu bağlam son derece önemlidir; çünkü bireyin neliğinin sorgulanmasında koşulların yeterince ya da belki hiç hesaba katılmaması, ilkede kullanılan birey kavramına dair içeriğin sınırlarını oldukça daraltmaktadır.

Buna tanık olunmak istendiğinde, hemen "öncelik sahibi bireyin kim olduğu" sorusu sorulabilir. Fakat soru karşısında *doğrudan* bir içeriğe ulaşmak pek mümkün değildir –bir içeriğe ulaşılsa dahi, yanıt en iyi ihtimalle, yeterli açıklayıcılıktan yoksun kalacaktır; yerineyse, *özdeşlik* içeren bir birey kavramının savunusu konulmaktadır. Bu noktada kavramsal özdeşlik karşısında bulunan eleştirel tutumların oldukça kuvvetli oldukları belirtilebilir. Örneğin koşullara dayanarak bireyler arasındaki ayrımlara bakıldığında, toplumsal açıdan *benzerlikler*den çok *farklılıkları*n belirleyici olduğu fikri, başlıca eleştirilerden biridir. Bu eleştiri, kavrama ilişkin özdeşliğin olgusal örneklerle aşındırılabileceği ve nihayetinde yerine bir özdeşliksizliğin çıkarılabileceği savunusuna bağlıdır. Bireyin kim olduğu sorusu işte tam da altı çizilen bu farklılıklar dolayısıyla elzemdir. Soruda ısrar etmek ve eleştirel birkaç adım daha atmak, sorunun *dolaylı* bir yanıtına ulaşılmasını mümkün kılabilir.

Aslında yanıt, ilkeyi saran anlam kümesi içinde örtük olarak bulunmaktadır. Ona ulaşmak istendiğinde, anlam kümesine bakarak, kavramın eklemlendiği çeşitli bağlamları belirlemek ve ortaya çıkarmak yeterlidir. Bu çabanın ardından, birey kavramından anlaşılanın esasen "burjuva birey" olduğu görülebilir. Diğer bireylerse, ancak kavrama dair bağlamlarla örtüştükleri ölçüde anlam bakımından içerilmektedirler.

Bir örnek olarak, on sekizinci yüzyılın İngiltere Parlamentosu oturumlarında sık karşılaşılan bir tartışmanın konu edilmesi eleştirinin derinleştirilmesi adına bir katkı sunabilir. Tartışmanın esas meselesi, oy hakkından yoksun olan kitlelerin parlamento bünyesinde nasıl temsil edildiklerine ilişkindir.[3] Örneğin John Locke, oturumlar sırasında, bireylerin parlamentoda kendilerini yakın buldukları düşünce ve eylemlere

3. Bkz. Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizmin Arkaik Kültürü*, Çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2007, s. 96-7.

rıza göstermeleri veya onay vermeleriyle temsil edildiklerini düşünmektedir. Locke'tan farklı olarak, Henry Ireton taraftarı kimi düşünürlerse parlamentoda savunulan ilkelerin doğruluğunun şüphe duyulamaz olduğundan ve dolayısıyla kitlelerin iyiliği için işlediklerinden, bizatihi bir temsil ortaya çıktığını dile getirmekteydiler. Ayrıca Thomas Smith taraftarı birtakım düşünürler de herhangi bir rıza, onay, doğruluk ölçütü olmaksızın da kitlelerin daima bir temsil altında hazır bulunmak zorunda olduklarını savunmaktaydılar.

Belki bu tartışma çerçevesinde akla gelen ilk soru, neden oy hakkından yoksun kimselerin toplumda bulunduğudur. Bulunurlar, çünkü oy hakkından yoksun olan bireyler oy hakkı için belirlenen kıstasları karşılayamamaktadır. Bu kıstaslara bakıldığında, hemen hepsinin doğrudan bireylerin ekonomik koşullarına bağlı oldukları görülebilir.

Koşullarının yetersizliği gereği kıstasları yerine getiremeyen, çoğunluğu işçiler ve çeşitli halk kesimleri olan belirli bir *toplam* böylece oy hakkından mahrum kalmıştır. Başka bir deyişle, koşullardan ötürü ortaya çıkan *eşitliksizlik* dolayısıyla oy hakkı sadece bir kısım bireye tanınmıştır. Bu durumda, oy hakkına dair yasalarda geçen birey kavramı özdeşlik sergilemesine rağmen, sadece belirli kümedeki bireyleri kapsamakta ve bazılarını sınırlarının dışında bırakmaktadır.

Bu ve benzer bağlamların bir aradalığı, Aydınlanma'ya sadık modern burjuva felsefesinin birey kavramına ilişkin *genel* içeriğini ortaya koymaktadır. Bu felsefi bakışın açmazları, bir yandan "Aydınlanma içinde ama ona eleştirel tutuma sahip anlayışlar", ayrıca Marksizm gibi düzen karşıtı akımlar tarafından ağır şekilde eleştirilirken, bir yandan da aksadığı her noktada "burjuva felsefesi içinde yer alan ama Aydınlanma karşıtı anlayışlar"ın hedefi olmuştur.

Burjuvazinin halihazırda önceki toplumsal ilişkilerle savaş içinde olduğu ve yeni ilişkilerin kurulumuna dair inşa çabasını sürdürdüğü zamanlar ile toplumda hâkimiyetini büsbütün tesis ettiği, alternatif ilişkileri baskı altına aldığı uğrak arasında belirgin niteliksel bir ayrım vardır. Bu ayrım, elbette, doğrudan kavramsal düzleme de yansımıştır. Örneğin İkinci Dünya Savaşı

öncesi ve sonrası, mevzubahis değişimin kavramsal boyutunu anlama çabaları için önemli araştırma konularıdır.

İkinci Dünya Savaşı'nın öngünlerinde, modern burjuva felsefesine hâkim olan Aydınlanma'ya bağlı anlayışlar hem verili olgusal gelişmeler, hem de bu gelişmeleri arkasına alan yıkıcı eleştiriler neticesinde, önemli ölçüde gerilemiş ve alanı, *rekabetçi kapitalizm dönemi* boyunca, görece daha geride kalmış bulunan Aydınlanma karşıtı fikirlerin mirasçılarına bırakmıştır. Bunun kavramsal sonuçları arasında, bireyin önceliği ilkesi yerine dinsel, etnik ve kültürel köken dolayımlı devlet veyahut topluluk gibi bütünlüklerin toplum kavramıyla özdeşleştirilmesi sayesinde, tümelin önceliği ilkesinin ağırlık kazanması da bulunur. Bu durum esasen bireye belirli bir tikellik biçimi dayatılması bakımından önceki hâkim ilkeden farklı değildir. Fakat teorik bakımdan bireyin ikincil kılınması, beraberinde bireysel farklılıklara çok daha az tahammül gösterilmesi, belirlenen tikellik biçimi dayatımının daha ağır ve kapsamlı olması bu ilkenin kimi ayırıcı nitelikleri olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki söz konusu nitelikler önceki ilkenin savunusunu yapan anlayışlara da sirayet etmişlerdir. Böylece bireyin önceliği fikri büsbütün aldatıcı bir kabuk haline gelmiştir. Bu bağlamda, örneğin, Aydınlanma'nın mirasçısı olan kimi burjuva felsefelerinde, bireyler arası farklılıkların, çoğunluğu oluştursun ya da oluşturmasın, önceden sınırları belirlenen bir toplam yararına tanınması ve tümelin "gerektiğinde" bireyler karşısında baskı oluşturmasının olumlanması gibi önceki düşüncelere aykırı savunular içine girdikleri tespit edilebilir.

Bahsedilen tüm bu değişimler, *tekelci dönem kapitalizmi* olarak nitelenen uğrağın kendini tarihe kabul ettirmesi, eş değişle farklılaşan yekûn kapitalist toplum ilişkilerinin ve onun bir parçası olan "çağın tini"nin başkalaşımıdır. Bu başkalaşım sonucunda birey, artık baskıcı ya da faşist devlet biçimleri, neoliberal ya da otoriter demokrasi örnekleri[4] altında, "tabiri caizse bir işkence düzeneğinde parçalarına ayrılana kadar" sıkıştırıl-

4. Bu noktada "demokrasi" ile Aydınlanma ilişkisi bağlamında devlet biçimlerine ilişkin bir çalışma için bkz. Önder Kulak, "Seçmen, Seçilen ve Temsil: Biri Demokrasi mi Dedi?", *Kampfplatz*, Sayı 3, 2013, s. 17-37.

makta ve sonunda kalıplara dökülerek„aynı elden çıkmışçasına bir diğerine *özdeş* kılınmaya çalışılmaktadır.[5]

Theodor W. Adorno'nun felsefesinin odağında işte tam da altı çizilen bu "özdeşlik sorunu" vardır. Başka bir deyişle, *birey-toplum ilişkisi*, bunun ontolojik arka planı olarak *tikel-tümel ilişkisi*, bu bağlamın şeyleşmiş toplum nezdinde ve olası bir alternatif koşulunda nasıl kurulduğu ya da kurulabileceği, felsefesinin başlıca meseleleridir. Bu ilgilerin Hegel ve Marx özelinde ele alınırken ortaya kimi açmazların çıktığını düşünen Adorno, birçok düşünürün benimsediği *Hegel-Marx salınımı*na[6] itiraz ederek, okura bir başka *çıkış kapısı* önermektedir. Böylece felsefesi üzerindeki kuvvetli Hegel ve Marx etkilenimine karşın, bahsedilen salınımdan kendisini dışarı çıkarır ve kendi alternatifini önerir. Adorno'nun önerdiği çıkış kapısının gerekçeleri, nasıl inşa edildiği ve sonuç olarak nereye açıldığı bu çalışmanın başlıca çerçevesini oluşturmaktadır.

Bu çerçeve doğrultusunda çalışma, "Giriş" ve "Sonuç" bölümleri haricinde altı ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Adorno'nun toplum felsefesinde belirleyici yeri olan "totalite" kavramı tartışılacaktır. İkinci ve üçüncü bölümlerdeyse, "Hegel Diyalektiği" "soyut ve somut evrensel" kavramları eşliğinde açıklanacak ve Adorno'nun Hegel eleştirisinin analizi yapılacaktır. Akabinde, Adorno'nun toplum felsefesine ilişkin temel savların serimlendiği bölüm bulunmaktadır. Sonrasındaysa, Marx ile Adorno karşıtlığı açıklanmaktadır. Son olarak, Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i farklı bağlamlar çerçevesinde tartışılarak değerlendirilecek ve çalışma tamamlanacaktır.

Toplum ve Totalite

Adorno *toplum*u her şeyden önce bir *süreç* olarak niteler.[7] Bu nitelemesine bağlı olarak, toplum kavramı için önerisi, statik

5. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, Çev. Şayda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2016, s. 313. Referanslarda *Negatif Diyalektik*'teki orijinal kısımları hangi çevirinin daha iyi karşıladığı düşünülüyorsa, ona göre tercihte bulunulmuştur.

6. Kastedilen bir yandan Marx'ın Hegel eleştirisinin korunması, diğer yandan Marx'ın düşüncelerinin Hegel'den katkılar aracılığıyla desteklenmesi, güçlendirilmesi ve genişletilmesi çabasıdır.

7. Theodor W. Adorno, "Society", *Critical Theory and Society*, İng. Çev. F.R. Jameson, Ed. S.E. Bronner ve D.M. Kellner, Routledge, New York ve Londra, 1989, s. 144.

olanı karşısına alan dinamik bir içeriktir. Bir süreç olan toplum hem tarihin bir parçası hem de onun bir ürünüdür.[8] Bu bakımdan her kavram gibi toplum kavramının da tarihüstü bir içeriğe sahip olmadığı, her toplumsal döneme göre kavramın sahip olduğu anlamın değiştiği ve günümüze kadar söz konusu anlam kümesinin genişlediği düşünülebilir. Topluma dair olası bir tanıma bu noktada dinamikliğini verecek olansa *ilişki* kavramıdır.

Adorno toplumu *insanlar arası bir ilişkiler ağı*, eş deyişle tek tek bireylerin *belirli bir ilişkisellik* oluşturarak kurdukları bir toplam olarak düşünür.[9] Bu düşüncesinde toplum ve birey, "birbirine dönüşümlü kavramlar" olarak ele alınırlar.[10] Başka bir deyişle, toplum, ne tek tek bireylerden ayrı bir gerçekliktir ne de bireylerin tesadüf eseri bir araya gelmelerinin bir sonucudur. Toplum tam olarak bir ilişkiler ağıdır. Bu ilişkiler ağı, "bireyleri pozitif biçimde kendi içine" alabileceği gibi, negatif biçimde "onları ezerek şekilsiz ve istenen kalıba sokulabilecek bir kitle"ye de çevirebilir.[11] Her iki durum da toplumda birer olanak halinde bulunur. Bir anlamda "varlığını topluma borçlu olan birey", karşılaştığı olumlu/olumsuz toplumsal ilişkilere bağlı olarak, kendi olanaklarını gerçekleştirebilir ya da bu olanakları aşınabilir ve birey adım adım kendini belirleme olanağını, eş deyişle *otonomi*sini yitirebilir.[12] Sonuncu olasılık, *heteronomi*nin özne üstünde baskın çıktığı, kişiye dışarıdan bir başka varoluş dayatıldığı ve böylece söz konusu ilişkilerin hâkim olmasıyla belirli bir *totalite*[13] oluştuğu anlamına gelir. Burada totalite kav-

8. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Sosyolojik Açılımlar*, Çev. M.S. Durgun ve A. Gümüş, Bilgesu Yay., Ankara, 2010, s. 25.
9. *A.g.e.*, s. 29, 44, 48, 55.
10. *A.g.e.*, s. 63.
11. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Çev. A. Doğukan ve O. Koçak, Metis Yay., İstanbul, 2007, s. 146.
12. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, İng. Çev. E.B. Ashton, Routledge, Londra ve New York, 2004, s. 261; *Minima Moralia*, s. 41, 161.
13. Martin Jay, Marksist ya da Marx'tan etkilenmiş birçok düşünür nezdinde *bütünlük* kategorisi olumlu bir niteleme alırken, Adorno'da neden olumsuz bir içerik kazandığını sorgular ve Adorno'nun "bütünlük" kategorisinden "totalite" fikrine nasıl ilerlediğini kapsamlı biçimde açıklar. Bkz. Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1984, s. 259-75; *Adorno*, Çev. Ü. Oskay, Der Yay., İstanbul, 2001, s. 83. Ayrıca Adorno'nun totalite fikrine dair bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 311; *Minima Moralia*,

ramının ancak sınıflı toplumlar ve özellikle tam halini bulduğu kapitalist toplum için konu edilebileceği söylenebilir.

Toplum, tek tek bireylerin –belirli bir ilişkisellik çerçevesinde– bir araya gelerek oluşturdukları bir *bütünlük*tür. Totalite ise sözü edilen bütünlüğün özgül bir formudur. Burada toplumsal ilişkilerin bireylere dair farklılıkları mümkün olduğunca dışlayarak, *belirli bir benzerlik formu*, eş deyişle *özdeşlik biçimi* dayattığı bir durum söz konusudur. Adorno bahsedilen durumu *belirli bir tümelin tekili boyunduruk altına alması* olarak niteler.[14] Bu bir "ortadan kaldırarak aşma değil, tersine bir tasfiyedir; belirli değil, biçimsel olumsuzlamadır. (...) [B]ireyi, tam olarak doygunluğa ulaştırarak değil de onu bir özne olarak bütünüyle silip atarak mağlup" etmektir.[15]

Totalite, bünyesinde bulunan bireyin, otonomisini koruyarak kendisini var etmesine asla müsaade etmez. Bireye kendisini dayatır ve onu *uyum sağlama*ya[16] zorlar. "Uyum sağlamayan herkes, ekonomik yoksunluğa mahkûm edilir."[17] Bu uyum bireyin mevcut ilişkilere –adeta devasa bir makinenin küçük bir parçası gibi– eklemlenmesi ve böylece mevcut ilişkilere uygun çeşitli işlevleri yerine getirmesi, eş deyişle *karakter maskeleri*ne[18] bürünmesi anlamına gelir. Karakter maskeleri için Adorno, "kendimiz gibi eylediğimizi düşünürken, aslında büyük ölçüde

s. 40, 146; Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Sosyolojik Açılımlar*, s. 48-9.

14. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, Ed. R. Tiedemann, Polity Press, Cambridge ve Malden, 2008, s. 8.

15. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. N. Ülner ve E.Ö. Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2010, s. 270.

16. Adorno'nun *uyum* fikri için ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 308; *Minima Moralia*, s. 189; *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 32-3; *Otoritaryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, Çev. D. Şahiner, Say Yay., İstanbul, 2011, s. 50.

17. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 178.

18. Adorno'nun kendisinin de belirttiği üzere, düşünür *karakter maskeleri* fikrini doğrudan Marx'tan almıştır. Bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 69. Marx, çalışmaları sırasında birçok kez karakter maskelerinden bahseder. Örneğin bkz. Karl Marx, "Capital Volume One", *Marx & Engels Collected Works Volume 35*, Lawrence & Wishart, Londra, 2010, s. 604. Ayrıca Adorno'nun kavramı kullandığı kimi kısımlar için bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 311; *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 69; Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Sosyolojik Açılımlar*, s. 54-5.

kendi işlevlerimizin uzantıları olarak eyleriz" der.[19] Böylece bireyler önceden kurulmuş bir saat gibi kendilerine biçilen rolleri yerine getirirler. Bu durum *Sisifos mitos*unu[20] andırır. Bireyler her gün kendilerine düşen işlevleri yerine getirirler, ancak yaşamlarında değişen pek bir şey yoktur. Tıpkı Sisifos gibi aynı işlevleri sürekli baştan yerine getirmek, onlar için de adeta bir ceza haline gelmiştir. Bunun bedeli, totalitenin bir parçası olan bireyin otonomisini yitirmesi, bir özne olarak edilginleşmesi ve belirli bir benzerlik formuna hapsolmasıdır. Bu durum kendisini en açık olarak kapitalist toplum biçiminde gösterir.

Adorno *burjuva felsefesi*nin doruk noktasını Hegel'in düşüncelerinde bulur. Bunun birden fazla nedeni olduğu belirtilebilir. Başlıca nedenlerden biriyse, Hegel'in felsefe tarihiyle bir hesaplaşmanın ötesine geçerek, onu bir bütün olarak kendi felsefesine eklemleme çabasında bulunması ve bir anlamda, içinde burjuva felsefesi de olmak üzere, tüm felsefe tarihini açıklamada kendini bir otorite olarak kabul ettirmesidir. Böylesi bir çabanın sonucunda, Hegel'in sadece geçmişi değil, geleceği de kuşattığı aşikâr. Kaldı ki "Hegel sonrası felsefe" için düşünülebilir birkaç sıralamadan birinin de, Hegel'in yanında ya da karşısında olma ve her iki durumda da onunla hesaplaşma koşuluna bağlı olduğu söylenebilir. Bu durumda hem burjuva felsefesinde hem de "eleştirel felsefe"de Hegel'in doğrudan ya da dolaylı izlerine yahut onu karşısına alan olumsuzlamalara rastlamamak mümkün değildir. Adorno da anlatılanlarla hemfikir olarak, Hegel'in felsefesinin eleştirisini, aynı zamanda hem ortaya çıkan totalitenin sorgulanması hem de bir çıkış kapısı bulunması çabasının önemli birer parçası olarak görür.

Hegel'in Diyalektiği

Adorno'nun eleştirilerini serimlemede bir zemin oluşturabilmek bakımından, Hegel'in birey ile toplum ilişkisini onto-

19. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 69.

20. Yunan mitolojisinde *Sisifos mitosu*, tanrılara karşı hile yaptığı için cezalandırılan Sisyphos'u anlatır. Sisyphos'un cezası büyük bir kayayı yüksek bir tepeye çıkarmaktır. Ancak kaya her seferinde aşağı doğru yuvarlanmakta ve Sisyphos kayayı bir kez daha tepeye çıkarmak zorunda kalmaktadır.

lojisinden hareketle nasıl kurduğunu açımlamanın en iyi yolu, felsefesini *soyut evrensel*den *somut evrensel*e ilerleyen diyalektik bir yolculuk olarak tanımaktan geçmektedir. Bu bağlam *tinin kendini açması*ndan *kavramın gerçekleşmesi*ne, Hegel'in sistemine dair bir *iskelet anahtar* işlevi görebilir.

Hegel'in sisteminde *soyut* ve *somut* kavramları ve bu ikisine bağlı olarak soyut evrensel ve somut evrensel ifadeleri –sıklıkla birbirlerine koşut şekilde– hem ontolojik hem de epistemolojik karşılıklara sahiptirler.[21] Bu çalışmadaki kavram içerikleriyse, Adorno'nun Hegel eleştirisinde temas ettiği bağlamlar gözetilerek belirlenmiştir. Böylece soyut evrensel ve somut evrensel, varlığın ve kavramın diyalektik hareketinin diğer tüm uğrakları içerisinde tutan genel iki uğrağı olarak alınırken, soyut nitelemesinin içeriği de, henüz gerçekleşmemiş, eş deyişle tamamlanmamış olanı temsil eder şekilde, *farklılık ilkesi*ni dışarıda bırakan ve sadece *benzerlik ilkesi* üzerinden kurulan özdeşlik; dolayımı dışarıda bırakan dolayımsızlık; sadece kendisiyle ilişkili olup da diğeriyle olan ilişkileri dışlama hali olarak belirlenmiştir. Ayrıca bu belirleme ekseninde evrensel, tikel ve tekil kavramları, soyuttan somuta yönelen yolculuğun asli bileşenleri olarak konulmuştur.[22]

Hegel'in hemen her çalışmasında karşılaşılan *evrensel*, *tikel* ve *tekil ilişkiselliği* konusu, en kapsamlı şekilde, *Ansiklopedi Mantık* ve *Mantık Bilimi*'nin "Kavram Öğretisi" bölümlerinde ele alınmıştır. Bahsedilen kısımlarda varlıksal ve kavramsal olana dair koşutluğun ikincisi ağırlığında sergilendiği söylenebilir. Bu durumda varlığa ilişkin olana ulaşmak için kavramların arkaları sıra bıraktıkları izleri takip etmek gerekmektedir.[23] Birinci kavram, evrenseldir.

21. Bu noktada Hegel'de soyut ve somut kavramlarına ilişkin ayrıntılı tanımlar için bkz. Philip T. Grier, "Abstract and Concrete in Hegel's Logic", *Essays on Hegel's Logic*, Ed. G.D. Giovanni, State University of New York, Albany, 1990, s. 66-9. Ayrıca bkz. Önder Kulak, "Soyuttan Somuta: Hegel Diyalektiği Üzerine Notlar", *Kampfplatz*, Sayı 7, 2014, s. 41-57.

22. Burada evrensel, "soyut tümel" ve tekil, "somut tümel" olarak da adlandırılabilir.

23. Hegel'in *anlama yetisi*nin sınırlarını aşamayan kavram için *Gedanke* ve söz konusu sınırları aşan, *öz-bilinç* aşamasındaki kavram için *Begriff* ifadelerini kullandığı burada not edilebilir. Bunlardan ilki *soyut*, *soyut evrensel*; diğeri *somut*, *somut evrensel* bir nitelik taşır.

Hegel'in belirlediği ilk öğe, kendisini sadece kendisi üzerinden açıklayabilen, kendi içinde bağdaşık, özdeş ve yekpare bütünlük oluşturan bir evrenseldir.[24] Bu evrensel, ister *mutlak tin*i ya da *mutlak ide*yi imlesin, ister kendinden herhangi bir parçayı imlesin, kendi içinde başka başka evrensellere bölünür;[25] lakin içindeki bu evrenseller baştaki evrenselle benzerlik ilkesini aşan bir karşıtlık[26] ilişkisi kuramazlar. Bu noktada sadece ve sadece bir benzerlik ilkesinden bahsedilebilir. Örneğin insan kavramı, yalnızca benzerliklerin bir açıklaması olarak tasarlanır ve insan kategorisinin kapsadığı her "insan"da, ancak kavrama dair belirlenen benzerliklerin bir kısmını ya da hepsini içerecek şekilde konu edilir. Başka bir deyişle, burada *teklerce* ortaya konulan farklılıklar için yer yoktur.

Bir sonraki uğrak kendisini gösterdiğindeyse, evrensel kendi içinden veya bir başka evrensel içinden doğan, kendinden ayrı, bağımsız ve karşıt bir başka öğeyle karşılaşır. Bu karşılaşma daha önce yekpare olan bütünlüğün yadsınması ve içinden ya da dışarıdan, benzerlik ilkesine dayanmayan, kendisine zıt bir öğenin türemesi anlamına gelir. Bahsedilen öğe, kendisi de kendi içinde bir evrensel olan, ancak diğeriyle bir karşıtlık ilişkisi kuran tikeldir.[27] Aslında bir başka bağlamda, evrenselin kendisi de kendi başına bir tikel olarak düşünülebilir. Aralarındaki kavramsal ayrım, iki öğe arasındaki ilişki ve bu ilişkideki her bir öğenin karşıt öğenin gözetilmesiyle tanımlanması sonucun-

24. Burada Hegel'in kavrama dair kullanımına koşut biçimde, gerçeklik için de bir *başlangıç* belirlemesi söz konusudur. Bu noktada dolaylılık içermeyen bir dolayımsızlık olarak *varlık* için bkz. G.W.F Hegel, *The Encyclopedia Logic*, İng. Çev. T.F. Geraets, W.A. Suchting ve H.S. Harris, Hackett Publishing, Indianapolis ve Cambridge, 1991, s. 136-7, 139, 144. Bu bir anlamda Aristoteles'in formlar noktasında belirlediği evrensellere benzetilebilir. Hegel, Aristoteles'in *form* fikrini farklı kısımlarda inceler ve kimi zaman bu fikri olumlayan bir tavır takınır. Bkz. *a.g.e.*, s. 214.

25. Bu bölünme iç içe şu şekilde sıralanabilir: Cins (*Gattung*), sınıf ve alt-sınıflar (*Umfang*) ve tür (*Arten*). Bunların her biri belirli bir genellik (*Gemeinsame*) içerisindeki özellerdir. Ayrıca konuya dair bkz. Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Mifflin & Co., Hougton, 1892, s. 492-506.

26. Hegel'de *karşıtlık* fikri için bkz. G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, s. 186.

27. Hegel'in evrensel (kavramsal açıdan *Gedanke*) ve tikele dair meyve örneği için bkz. *a.g.e.*, s. 38.

da yapılmıştır; kavramın dayandığı varlıksal ayrılıksa, iki öğe arasındaki farklılığa bağlıdır.[28]

Mevcut uğrak noktasında, daha önce kendi içinde bir benzerlikler zinciri kurmuş olan evrensel, böylesi bir zinciri kendisi gibi kursun ya da kurmasın, bir başka öğe nezdinde farklıdır.[29] Böylece bağdaşıklık farklı evrensellerin karşılaşması sonrası sınırlanmış ve ayrışık bütünlükler için olanak elde edilmiştir. Bu durum bir bütün içerisindeki sonsuz sayıda evrenselin sonsuz sayıda tikelle karşılaşması olarak düşünülebilir. Kaldı ki söz konusu karşılaşma, daha önce de belirtildiği gibi, kendi içinden veya bir başka evrenselden doğan öğenin getirisi, evrenselin yadsınmasının bir sonucudur. Bu sürecin soyuttan somuta bir yolculuğun uğrağı olduğu anımsanırsa, evrensel ile tikel arasındaki ilişkinin kurulmasıyla söz konusu yolun ortalarında bir yere gelindiği ifade edilebilir. Burada somut, farklılık dahilindedir; dolayısıyla tikelde konumlanmıştır.

İmdi, halihazırda farklı öğeler arasında bir karşıtlıklar ağı kurulmuş durumdadır. Bu ağ içerisinde olası bir bütünlük kurmaksa, henüz somut bir bağlamda olanaklı gözükmemektedir; öyle ki söz konusu bütünlük, farklılıkların kendilerine has belirlenimlere sahip olmaları ve bunların birbirlerini dışlamaları nedeniyle soyut bir şekilde, ancak farklılıklar dışında kurulabilir; çünkü evrenselin belirlenimi ile tikelin belirlenimi karşı karşıyadır. Bu karşıtlık, ancak daha önce yadsınmış belirlenimin bir kez daha yadsınmasıyla, bir başka belirlenim kurulmasıyla aşılabilir.[30]

Bu noktada konuyu birey ile toplum ilişkisi özeline yansıtmak amacıyla, Hegel'in dünya tarihine dair derslerinden Roma İmparatorluğu örneği pekâlâ anımsanabilir.[31] Hegel'e göre bir

28. Bkz. G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, İng. Çev. G.D. Giovenni, Ed. G.D. Giovenni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 534.
29. *A.g.e.*, s. 535.
30. *A.g.e.*
31. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, İng. Çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 203-6. Burada tarihin somut bir uğrağı, "soyuttan somuta ilerleyiş"in bir örneği olarak koyulur. Böylelikle Hegel, köle ile efendi, *patrici* ile *pleb* karşıtlıklarının açıklanmasını da mümkün kılar.

devletten uyruklarını ve farklı toplumsal kurumları denetimi altında tutması beklenir. Eğer devlet söz konusu denetimi sadece kendisi üzerinden, uyruklara dayanmadan kurar ve böylesi bir koşul altında bütünlüğü oluştururursa, soyut bir evrensellik içerisindedir. Burada egemen, uyruklara karşı yabancı ve dolayısıyla onlara karşı soyut bir ilişki deneyimler. Başka bir ifadeyle, evrensel içindeki birer parça olarak devletin hâkim özneleri, geri kalan öğeleri dışlar veya kendi ağırlığı altına alır. Bir anlamda tümel ile tikel ilişkisinde ağırlık tümeldedir; ancak bu, tikellerden birinin diğer öğeler üzerindeki baskınlığı dolayımıyla kurulur. Bu durumda tikeller ile tümel arasında bir gerilim söz konusu olur ki, oluşan bütünlük içerisindeki edilgin özneler bu gerilimin kırılgan noktalarını oluştururlar. Bahsedilen gerginlik devletin soyuttan somuta gelişimine ve uyrukların devletle bütünleşmesine kadar sürer. Böylece *devletin gerçekleşmesi*yle daha önceki evrenselin içeriği tek teklerin uyumuyla tamamlanır ve önceki, uyruklardan ayrı olma hali, eş deyişle soyutluk ortadan kalkar.

Bahsi geçen somut bütünlük için daha önceki *yadsımanın* tekrar *yadsınması*[32] gerekir. Bu şekilde farklılık ilkesinden hareketle oluşan iki farklı belirlenimin aynı bütün içerisinde, ortak bir payede benzerlik ve farklılıkları, karşıtlıkları koruyarak tek tek kendi evrenselliklerini aşan bir bütünlük oluşturabilmeleri olanaklı hale gelir. Bu, tekilliktir.[33]

Gelinen uğrakta, daha önce evrensel ile tikel arasında kurulan ilişkiye tekil de eklenir. Tekil, öncelikle bir evrenseldir. Ancak tikellerin benzerlikleri ve farklılıklarıyla bir arada bulunduğu bir içeriğe sahiptir.[34] Diğer yandan tekil, bir başka tekil karşısında da tikeldir. Fakat daha önceki soyutluğun aşıldığı ve diğer tikelle bir tekil oluşturma olanağından yoksun olmadığı bir tikellik halidir bu. Lakin bu "evrensel"in, bu "tikel"in, tekil olarak alınması, tıpkı evrensel ile tikel ilişkisinde konu edildiği gibi belirli bir ilişkiselliğin, dolayısıyla belirli bir bağlamın

32. Hegel'in *yadsımanın yadsınması*nı açıklamak üzere kullandığı tohum örneği için bkz. G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, s. 128, 237.

33. G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, s. 546.

34. Bu noktada farklılıkların nasıl bir arada durabileceği ve bir "benzerlik" oluşturabileceğine dair bir açıklama için bkz. Charlotte Baumann, "Adorno, Hegel and the Concrete Universal", *Philosophy & Social Criticism*, 37: 73, 2011, s. 78-9.

ürünüdür. Tekil, tikellerin, başka bir ifadeyle bir diğeriyle karşıtlık oluşturmuş olan evrensellerin, bu ilişkiyi koruyarak yeni bir belirlenimin, bir yadsımanın ardından bir bütünlük oluşturmasının sonucudur.[35] Burada soyuttan somuta alınan yolun bir neticesi olarak, tekler artık evrensel içerisine eklenmiş ve böylece benzerliklerin yanı sıra farklılıkların da içerildiği bir bütünlük kurulmuştur.[36]

Burada bir kez daha Roma İmparatorluğu örneği akla gelebilir ve örnek hakkındaki belirlemelere kalınan yerden devam edilebilir. Örnekte bir veya birkaç insan bütünün kurulmasında etkin, diğerleriyse hem bu bütünde edilgin hem de kendi içlerinde birbirlerinden kopuk olarak nitelenmişlerdi.[37] Bu süreç *tinin açılması* bakımından *aile*nin gerçekleşmesini içerir. Sonrasındaysa, öznelerin bir diğeriyle ilişkili oldukları bir toplamdan, *sivil toplum*dan bahsedilebilir. Bu aşama, devletin gerçekleşmesinden önceki basamağı teşkil eder ve soyut olan evrensel, öznelerin birbirleriyle ilişkilenmesi –ya da tersten söylenirse, kopukluğun aşılması– sonucu belirli bir somutluk kazanır.[38]

Birey başlangıçta kendi başına, bir diğerinden kopuk iken, tek olmasının, birey olmasının bir anlamı yoktu; çünkü zaten bir diğerinin hesaba katılmamasıyla "birey" tanımını alması ancak içi boş bir kavrama denk geliyordu. Şu noktadaysa, karşısında bir karşıt özne olduğu için çoklar içinde kendine özgü bir tikeldir. Diğerlerinden yalıtılmış olarak içine kapanık olmaktan, soyut birey olmaktan çıkmış ve ötekiyle ilişkilenerek kendi somutluğunu yakalamıştır.[39] Bu, teklerin önce aileler içinde kümelendiği, daha sonra sivil toplumu oluşturdukları ve diğer insanlarla ilişkilendikleri bir süreci imler. Sonraki aşamadaysa, bireyler arası ilişkilerin bir tamlık sergileyeceği ve böylece somut evrenselin büsbütün inşa edileceği devlet aşamasının bir bileşeni olacaktır.[40]

35. Hegel'in *çelişki* fikri için bkz. G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, s. 138.
36. G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, s. 547.
37. Bu noktada Hegel'in "Bütün parçaların toplamından fazlasıdır" fikri için bkz. G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, s. 205.
38. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, İng. Çev. S.W. Dyde, Batoche Books, Kitchener, 2001, s. 246.
39. *A.g.e.*, s. 154.
40. Adorno'nun söz konusu aşamalara ilişkin genel bir eleştirisi için bkz. Theodor

Roma İmparatorluğu örneğinin daha kapsamlı kılınmasıyla beraber, Hegel'in felsefesine dair amaçlanan zeminin oluşturulması tamamlandığından artık Adorno'nun Hegel'e yönelik eleştirileri ilgili zemine bağlı kalınarak serimlenebilir.[41]

Adorno'nun Hegel Eleştirisi

Adorno'ya göre çağdaş diyalektik, köklerini Hegel'in sisteminden almasına karşın, ona ait diyalektik tüm diyalektiğin ölçüsü olarak görülemez.[42] Adorno açıkça Hegel'in dışında bir alternatif arayışındadır.[43] Hegel'in diyalektiğinin *olumlama*ya dayalı bir içerik taşıdığını düşünmektedir. Buna karşılık, diyalektiğin söz konusu içerikten arındırılmasını, yerine *olumsuzlama*ya dayalı bir içerik konulmasını önerir. Başlıca eleştirilerinin odağındaysa, yadsımanın yadsınması, eş deyişle olumsuzlamanın olumsuzlanması ilkesi bulunmaktadır.[44]

Adorno, Hegel'in, soyut evrensel uğrakta olduğu gibi, verili olanın yadsınmasının yeniden yadsınmasıyla çelişkide olumlayıcı bir sonuç öngördüğünü, ancak bunun yeniden başlangıca dönmekten çok da farklı olmadığını ifade eder.[45] Öyle ki yadsınan daha kapsamlı bir biçim altında yeniden üretilmektedir. Bu

---

W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, İng. Çev. N. Walker, Polity Press, Malden, 2018, s. 80, 180.

41. Adorno'nun eleştirilerine geçmeden önce, filozofun Hegel okumasına dair devam eden bir tartışmanın varlığını hatırlamak yerinde olacaktır. Bu tartışma içinde, Adorno'nun Hegel okumasının hermeneutik açıdan geçersiz olduğunu veyahut en azından klasik Hegel okumaları dışında önemli ölçüde geçerliliğini yitirdiğini savunan düşünceler de bulunmaktadır. Örneğin bkz. Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s. 155-8, 160-4; Simon Jarvis, "'The Unhappy Consciousness' and Conscious Unhappiness: On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of an Hegelian Critique of Adorno", *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*, Springer, Dordrecht, 1997, s. 57-73; Charlotte Baumann, "Adorno, Hegel and the Concrete Universal", s. 82-92; Alison Stone, "Adorno, Hegel and Dialectic", *British Journal for the History of Philosophy*, 22: 6, 2014, s. 1121-5, 1131-7.

42. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 11, 18, 153.

43. Bu arayış –sonraki bölümlerde konu edileceği üzere– görece Marx'ın da dışındadır.

44. Bkz. *a.g.e.*, s. 152-3. Ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, s. 46, 55.

45. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 302; *Hegel Three Studies*, İng. Çev. S.W. Nicholsen, MIT Press, Massachusetts, 1993, s. 135.

durumda Adorno'ya bakılırsa, yeni aşamanın ilkine göre daha pozitif, sözgelimi daha yüksek bir aşama olduğunu düşünmek için ortada güçlü bir neden yoktur. Bunun önceden belirlenmiş kimi ilkeleri haklı çıkarmak için diyalektiğe dayatılan bir bağlam olduğu dahi iddia edilebilir. Dahası Adorno, söz konusu bağlamın çoğu zaman diyalektiğin mahiyetine aykırı düştüğünü düşünür; çünkü ilgili bağlam çelişkiden muaf ama çelişkinin nedeni olan bir başlangıca sıklıkla ihtiyaç duymaktadır.[46]

Adorno yadsımanın verili olanı reddetme uğrağında gerektiğini ve beklendiğini, ancak yeniden yadsımanın önceki yadsımanın *tamamlanamaması* sebebiyle ortaya çıktığını düşünür.[47] Burada Adorno'ya göre öğeden değil, yöntemden kaynaklanan bir koşul söz konusudur; çünkü varlığına özel bir olumluluk atfeden özne, çelişkinin tümüne kendisini dayatmaktadır. Bunu, verili olanın baştan pozitif alınması ve mantığın meta-mantığın önüne konulması marifetiyle sağlamaktadır. Ne var ki önceki yadsıma, verili olanın yeniden üretimini onamadığı ve ona uyum sağlamadığı sürece reddiyesini yeni aşama dahilinde de sürdürür; böylece *mevcudiyet*ini korur. Başka bir deyişle, Hegel'in burada öngördüğü aşma hali, tümel ile tikel arasındaki gerilimin varlığını korumasıyla, istenen biçimde gerçekleşmemiş olur. Bu durumda tikelin somut evrensele *kendiliğinden*, olumlayıcı biçimde uyum sağladığı düşüncesi Adorno tarafından reddedilir.

Adorno'ya göre, Hegel'in soyuttan somuta, tümele dair belirlemelerine bakıldığında, yeniden yadsımayla *tikel tezahürler* de bastırılmaktadır.[48] Başka bir deyişle, baştaki özdeşliğin[49] görece yeniden üretimi için, tikele ilişkin farklılık halleri mümkün olduğunca olumsuzlanmakta ve tikel ortak bir benzerlik kümesine itilmektedir. Bu noktada Hegel, somut evrensel uğrağa gelindiğinde, tümelin artık benzerliklerin ve farklılıkların bir aradalığı olduğunu halihazırda ayrıntılı biçimde sergilemiş

46. *A.g.e.*, s. 120.
47. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 152.
48. *A.g.e.*, s. 152. Ayrıca bağlama dair genel bir özet için yine bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 16-7.
49. Adorno'nun yorumu uyarınca Hegel'in *özdeşlik* tanımı için bkz. Theodor W. Adorno, *Hegel Three Studies*, s. 134; Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, İng. Çev. R. Livingstone, Polity Press, Cambridge, 2008, s. 6.

olsa dahi, farklılıklar, tikelin tümelle benzerlik kurduğu ölçüde pozitif kılındığı ilkesi uyarınca *minimize edilmektedirler*.[50] Kaldı ki Hegel'in felsefesinde söz konusu ilke, başlangıca içkin *telos* gereği yüzü tümele dönük bir eğilime sahiptir.

Adorno, Hegel'in başlangıç için belirlediği soyut evrensele, ontolojik sorgulamaları boyunca itiraz eder.[51] Hegel'in sistemini somutla pekiştirmesine rağmen, onu baştan soyuta bağımlı kılması sebebiyle, içerik bakımından sakatladığını düşünür. Öyle ki, "belirlenimli varolan"ın dayanak noktası olması beklenirken, daha başlangıç noktasında ilişik kesilmiş ve sonrasında ilişki ancak kesintili bir biçimde devam etmiştir. Bir anlamda somutun kaynağı *deneyim*, *a priori* olarak koyulan *mutlak tin*e kurban edilmiştir.[52] Bunun sonucu olarak, kavramın mutlaklığını göstermek adına kavramın nesnesine değil de baştan konulan içeriğe odaklanılmaktır. Adorno, Hegel'in, varolan üstünden kurabilme olanağı bulunmayan, kavramın nesnesiyle özdeş kılınması koşulunu, koyduğu başlangıç ilkesiyle felsefesinde mümkün hale getirdiğini savunur.[53]

Adorno, kavramın nesnesi tarafından düşünülür kılınırken, eş deyişle *dolayımlanırken*, nesnenin daima başkalığını, eş deyişle özdeşliksizliğini muhafaza ettiğini ve böylece öznenin aleyhine

50. Bkz. Theodor W. Adorno, *Hegel Three Studies*, s. 147.

51. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 46. Ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, s. 30, 60; *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, Çev. T. Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2012, s. 54 –Burada önemli bir noktanın da altı çizilmelidir: Adorno Hegel'in diyalektiğine ilişkin kimi ana eleştirilerin doğrudan Hegel'in felsefesinden çıkarsanabileceğini düşünür. Bkz. Theodor W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, s. 47, 53. Örneğin Hegel'in felsefesinde bahsi geçen başlangıç fikri, varlık ve soyut kavramları ilişkiselliğinin esasen iki geçerli okuma sunduğunu, ancak *Negatif Diyalektik*'te sergilediği gibi, burada eleştiri konusu yapılan okumanın daha güçlü olduğu ve ikincisi yararına eleştirilmesi gerektiği savunusunda bulunduğunu belirtmek mümkündür. Adorno ayrıca bahsedilen ikinci okumanın kendi negatif diyalektiğinin bileşenlerinden biri olduğunu düşünmektedir. Bu okuma ve tartışması için bkz. Theodor W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, s. 21-2, 32-8, 108-112.

52. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 21, 23. Adorno söz konusu koşulun Hegel'in *deneyime* verdiği önemi aşındırdığını düşünür. Adorno'nun konuya dair sorgulamaları için bkz. Theodor W. Adorno, *Hegel Three Studies*, s. 53, 56-7, 59; *Minima Moralia*, s. 75-6.

53. Adorno, Hegel'in kavramın süregelen uğraklar sonucunda nesnesiyle özdeşlik yakalayacağı fikrini açıkça karşısına alır.

bir mesafenin özne ile nesne ilişkisinde hazır bulunduğunu anlatır.[54] Bu mesafe nedeniyle kavram, nesnesiyle arasındaki farkı bir süreklilik içerisinde hep yeniden ve yeniden üretir.[55] Böylece kavramın anlam kümesi süreğen bir değişim içindedir. Bu değişimin önüne çekilen setlerse, eleştiriler karşısında kalıcı olmaktan uzaktır. Bunun en kapsamlı örneklerinden biri, sıklıkla varlık kavramına dair sorgulamalarda açığa çıkar.

Hegel'in mantığına atfen Adorno, varolan olmadan varlıktan bahsedilemeyeceğini ve ayrıca varolanın, eş deyişle *bir-şey*in, içinde varlık da olmak üzere, bütün kavramların zorunlu düşünce zemini, "düşünceyle özdeş olmayan somut içeriğin azami derecede, ek bir düşünme eylemiyle bertaraf edilemeyecek kadar soyutlanmış hali" olduğunu ifade eder.[56] Düşüncenin söz konusu somut içerikten büsbütün arınarak mutlak bir form oluşturma çabasınıysa, idealizmin kadim açmazlarından *prôton pseudos* (başlangıç yanlışı) olarak değerlendirir.[57] Böylesi her çabanın sonucu ortaya kendi kendisiyle çarpışan bir kavramın çıkması olagelmiştir. Öyle ki, kavram soyutlama aracılığıyla ne kadar somuttan uzak *kurgusal* içerik edinmiş olursa olsun, nesnesiyle olan karşıtlığı kendini sürekli dayatır. Burada, örneğin sıklıkla bir *hysteron proteron*[58] durumuyla karşılaşılabileceği pekâlâ belirtilebilir.

Adorno, Hegel'in diyalektiğinde tümele salt öncelik tanınması koşulunun, soyut evrenselin başlangıç olarak alınmasıyla zemin bulduğunu düşünür. Bunu bir *index falsi* (hatalı belirlenim) olarak niteler.[59] Bu belirlenim doğrultusunda herhangi bir pozitif üretim olanağının mümkün olmadığını savunur. Her içeriğin önünde, "soyut biçimde muhafaza edilen" söz konusu mutlak belirlenimin ancak negatif ve nihayetinde *tin kılığına*

54. Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 23, 172; *Hegel Three Studies*, s. 138.
55. Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 165.
56. *A.g.e.*, s. 131. Burada ayrıca Heidegger'e yönelik eleştiriler eşliğinde varolan ve varlık kavramları arasındaki ilişkiye dair bkz. Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 101; *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, Çev. İsmail Serin, İthaki Yay., İstanbul, 2017, s. 44.
57. Bu bağlama dair bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 134-5.
58. Mantıksal açıdan sonra gelmesi gerekenin önce söylenmesi hali.
59. *A.g.e.*, s. 288.

girmiş bir baskı olarak alınabileceğini ileri sürer.[60] Bu noktada, yeniden yadsımayla ortaya çıkan bütünlüğün, "hiçbir tikelliğe tahammülü olmayan", başlı başına "tikel bir tahakküm unsuru" olduğu eleştirisinde ısrarcıdır. Düşünür bu ısrarını, Hegel'in soyut evrenselin yadsınmasının yadsınmasıyla sıraladığı sonuçları ele alarak sürdürür.

Adorno somut evrenselin oluşumunda Hegel'in tikelin etkin katılımından bahsettiğini, lakin söz konusu etkinlik haline dair sınırların daha baştan soyut evrensel tarafından belirlendiğini anımsatır. Bu noktada *halk-tini* ya da eş deyişle *ulusal-tin* kavramları bir örnek teşkil etmektedir.[61] Adorno kavrama ilişkin bir tanım için Hegel'den şu kısmı alıntılar:

> Tinin bilinci dünyada oluşmalıdır; bu oluşumun üzerinde gerçekleşeceği zemin ve bunun için gerekli malzeme, genel bilinç, yani halkın bilincidir. Bu bilinç halkın bütün amaç ve ilgilerini içinde barındırır ve bütün bu amaç ve ilgiler de bu bilince uyar; bu bilinç halkın haklarını, töresini ve dinlerini oluşturur. Bu bilinç, bir halkın tininin tözüdür, bireyler bunu bilmese de bir varsayım olarak orada tutulur. Bir zorunluluk gibidir; birey bu atmosferde yetişir ve başka hiçbir şeye dair bilgisi olmaz. Yine de bilinç sadece eğitim ve eğitimin sonucundan ibaret değildir, aksine bireyden yola çıkarak geliştirilir; ona öğretilemez: [B]irey bu tözün içindedir.[62]

Adorno *Tinin Fenomenolojisi*'nden alıntıladığı ve *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de birçok benzeri bulunan bu pasajda, bilhassa iki ifade üstünde durur.[63] Bunlardan ilki "bir zorunluluk gibidir" ifadesidir. Adorno, cümle içinde "zorunluluk" kavramının tümelin tikel karşısındaki baskınlığına uygun şekilde bulunduğunu, "gibidir" edatının da özgürlük ilkesinin çalışır halde olduğuna dair bir gösterge mahiyetinde konulduğunu düşünür. Bunları, "birey bu tözün içindedir" cümlesine ilişkin yorumu takip eder. Bu yorumundaysa Adorno, ifadenin bireyin halk-tini içindeki sınırlarına işaret ettiğini vurgular.

60. *A.g.e.*, s. 140.
61. *A.g.e.*, s. 293, 295, 296, 297.
62. *A.g.e.*, s. 296.
63. *A.g.e.*, s. 297.

Birey de tıpkı diğer bireyler gibi, soyuttan somuta halk-tinini oluşturan unsurlardan biridir. Kaldı ki bireyin başka bir seçeneği de yoktur, ya uğraklardan birinde takılı kalır ya da baştan belirlenen sınırlar dahilinde halk-tininin oluşumuna somut biçimde katkı sunar. Her iki koşulda da önceden belirlenen sınırların dışına çıkamaz.[64] Adorno böylesi önceden belirlenmiş bir sınır koyma kipinin, başarılı olduğu ölçüde, yerleşik negatiflikler ortaya koyacağını öngörür. Bu öngörünün ancak yeniden yadsıma akabindeki tikelin daha ayrıntılı incelenmesiyle sorgulanabileceği düşünülebilir.

Adorno'ya göre Hegel nezdinde tikel, somut evrensel uğrak bakımından doğrudan tümel olarak nitelenebilir, "çünkü kendi tikelliğine dair bütün belirlenimleri"ni onun aracılığıyla edinmektedir.[65] Halihazırda tümeli kendi özelinde yansıtan bir öğe konumundadır. Varlık koşulu, doğrudan tümele bağlıdır. Bu noktada aksi de, kuşkusuz aynı anlamda olmamakla beraber, doğrudur: Tümel de kendini bütün kılan tikel olmadan, tikelden ayrı bir varlık zeminine sahip değildir. Ne var ki, daha önce de bahsedildiği üzere, tümelin Hegel'in belirlediği teleolojik ilke gereği mutlak bir üstünlüğü vardır.[66]

Hegel'in de ortaya koyduğu gibi, tikel esasen birbirini koşullayan, iç içe geçmiş iki boyuttan oluşur. Bu bağlamda tikel hem tümelin bir parçası olarak hem de bir *kendilik* olarak ele alınabilir. Birincide tikelin tümelle kurduğu ilişki, belirli bir benzerlik ilkesinin ağırlığında gerçekleşir. Diğerindeyse, tikelin tümel karşısında farklılık içeren tezahürlerini baskın kıldığı, tümel karşısında olumsuzlayıcı bir karşıtlık oluşturduğu bir durum söz konusudur. Her iki durumda da tikel, Hegel felsefesinde tümelin ya içinde ya da kuşatması altındadır. Bu noktada Adorno, Hegel'in kavramsal olarak tikelin içeriğini sınırlayarak, söz konusu boyutları teleolojisiyle uyumlu biçimde düzenlediğini

64. Hegel'e göre birey, diğerlerinden daha akıllı olsa bile, yine de değişen pek bir şey olmaz; çünkü her şey çizilen sınırlar dahilinde cereyan eder. Daha akıllı olan ancak halk-tinini daha iyi tanıyabilir ve böylece kendini ona daha iyi şekilde ayarlayabilir. Hatta yeterince akıllıysa, halk-tinine uygun olarak, diğer bireylere yol gösterebilir. Bkz. *a.g.e.*, s. 293-4.
65. *A.g.e.*, s. 296.
66. Bkz. Theodor W. Adorno, *Hegel Three Studies*, s. 45-6.

ve sıraladığını savunur.[67] Böylece, tümelin içinde büsbütün *çözülmeyen* tikelin kavramsal açıdan yok sayıldığını ya da tümelin arkasına saklandığını belirtir.

Hegel'in devletin gerçekleşmesiyle mutlak bir özdeşlik arzuladığını düşünen Adorno, söz konusu mutlaklığın kendi içinde sıklıkla aksadığını belirtir.[68] Bu noktada Hegel'in esasen özdeşliksizliği özdeşlik aracılığıyla soğurma ya da özdeşliği özdeşliksizlik aracılığıyla belirleme amaçlarından bahseder. Bahsedilen amaçlardan ikincisi bakımından, Hegel'in soyut ile somut arasında kalan yadsıma uğrağına başvurma nedeni sorgulanabilir –ki Adorno'ya göre bu elzem bir koşuldur ve nedeni oldukça açıktır: Bir hedef olarak özdeşliğin, özdeşliksizlik aracılığıyla daha kapsamlı ve görece somutu açıklayan biçimde türetilebilmesinin sağlanması.[69] Bu durumda Hegel, özdeşliksizliği bütünüyle bir kenara atmamasına karşın onu özdeşliğe tabi kılmaktadır. Başka bir deyişle, özdeşliksizliği araç olarak, baştaki dolayımsızlığı yukarı çekmesi için kullanır. Kaldı ki sonucu baştan belirlediği için bunu da söz konusu belirlenime uygun şekilde yönlendirir. Tikeli baskı altında tutabilme koşulunu da böylece elinde tutar.[70]

Birinci amaç noktasındaysa Adorno, Hegel'in, amacın gerçek kılınamadığı ölçüde "özdeşliksizliği baskılanan ve hasar görmüş biçimiyle" ebedileştirdiğini iddia eder.[71] Öyle ki, Hegel'in tikel nezdinde olumladığı boyut, tümelin bir parçası olma ve özdeşlikle uyum sağlama halidir. Buna karşılık Hegel, özdeşliksizlik oluşturan, tümelin karşısında konumlanan ya da tümelin parçası olmayı reddeden tikellik halini çoğu zaman olumsuzlar. Böylece tümelin altında gömülü kalmış tikelliğin farklarına, sistemi dahilinde sıcak bakmadığını sergilemiş olur. Bunun neticesi, belirli bir tikelin önerilmesi, salık verilmesidir. Ne var ki çoklar içinden

67. Örneğin Adorno'ya göre *tikelleştirme* kavramı böylesi bir koşul için uygundur. Ayrıca Adorno, Hegel'in "varoluş" kavramını sıklıkla içinde hiçbir tikel barındırmayacak biçimde kullandığını ifade eder. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 164. Adorno söz konusu kullanımların nedenini, tikelin tümel içinde büsbütün çözülmemesine bağlar.
68. *A.g.e.*, s. 289.
69. *A.g.e.*, s. 68.
70. *A.g.e.*, s. 118.
71. *A.g.e.*, s. 289.

bir tikellik biçiminin kabulü ve benzerlik ilkesinin söz konusu biçim uyarınca yapılandırılması, Adorno'ya göre *Bir*in *Çok* üzerinde bir zapturapt oluşturması ve zapturaptın derinleşmesi ölçüsünde pozitif içeriğin aşınması, negatif içeriğin oluşması ve gelişmesi kaçınılmazdır.[72] Bu kaçınılmazlığın akabinde, tikelin kendisine dayatılanı kabullenmesi ve kendisini dayatılan her ne ise onunla özdeş kılması için belirlenmiş bir hakikat tasarımının ona salık verildiği ve böylece yolunu yitirerek istikametinden saptırılmak istendiği bir ortamın meydana gelmesi beklenebilir.[73]

Bu durumda tümel, tikel olan her öğenin hakikatini reddeder, tikelin özdeşlik karşısındaki uyumsuzluk tezahürlerini, eş deyişle farklılıkları *tanımaz*.[74] Ancak farklılık, tümelin baskısı altındaki tikelin kendisini doğrulayan ve tikelliğini yeniden üreten bir unsur olarak bulunmayı sürdürür. Burada "bireyin kendine ait gördüğü belirlenimiyle, toplumun ona dayattığı ve yaşamını idame ettirebilmek için ihtiyaç duyduğu belirlenim, üzerine yüklenen 'rol' arasındaki çelişki, sefil üst kavramların müdahalesine, esas farkların ortadan kalkmasını sağlayan ince ayarına maruz kalmadan bir birliğe indirgenemez."[75] "Bu çelişkiye tahammül edemeyen öznel bilinç, çok zor bir seçim yapmak zorundadır. Ya kendisiyle çelişki teşkil eden bu gidişatı uyum gösterilecek hale gelecek şekilde stilize edecek ve yanlış olduğunu bile bile ona boyun eğecektir ya da kendi belirlenimine inatla bağlı kalacak, dünyanın gidişatını yok sayıp onun içinde helak olacaktır."[76]

Adorno, bireyin halihazırda kendisini saran tümellik karşısındaki konumunu sorgularken, insanlık tarihinin bir açıdan Hegel'i doğruladığını, bir açıdansa yanlışladığını ifade eder. Hegel doğrulanmıştır; çünkü netice olarak, tümelin tikelleri belirli bir özdeşliğe maruz bıraktığı bir toplam ortaya çıkmıştır.

---

72. *A.g.e.*, s. 297.
73. *A.g.e.*, s. 21, 304, 315.
74. Ayrıca, totalite için herhangi bir tehlike teşkil etmeyen, eş deyişle bir uyumsuzluk haline yol açmayan kimi unsurlara da göz yumulur. Adorno bunları "özdeşleştirmenin kendi payını kesip aldıktan sonra geriye bıraktığı içi boş kabuk" olarak niteler. Bkz. *a.g.e.*, s. 314.
75. *A.g.e.*, s. 146.
76. *A.g.e.*

Diğer yandan Hegel yanlışlanmıştır; çünkü söz konusu özdeşlik, hem azınlık bir kesim tikelin tüm tikeller üstündeki belirlenimini taşımaktadır hem de bunun sonucu olarak, tümel ile tikel arasındaki gerilim, ortadan kalkmak şöyle dursun, aksine daha da derinleşmiştir.[77]

Bu noktada eğer Roma İmparatorluğu örneğine dönülürse, Adorno'nun olgusal örneklere bakarak savunduğu üzere, sivil toplumun gerçekleşmesine rağmen önceki tahakkümün, eş deyişle belirli bir tikelin diğer tikelleri boyunduruk altına alması halinin bugün de bulunduğu ifade edilebilir. Adorno süregelen bu gerilimin *sınıf çelişkileri*ne dayandığını belirtir.[78] Hegel'in insanlık kategorisinin gölgesinde, özgürlük ilkesi bakımından aşıldığına inandığı sınıfsal karşıtlığın oluşan tümelliğe rağmen değil, tam da onun nedeni olarak varlığını sürdürdüğünü savunur.[79] Bu bağlamda derinleşen tümel-tikel gerilimini kapitalist toplum bakımından değerlendirir. Şimdi şeyleşme kavramı bağlamında bu değerlendirmeyi ayrıntılandırmaya çalışalım.

Şeyleşmiş Toplum

Adorno, sınıflı toplumlara işaret ederken, toplumsal yeniden-üretimin sınıf çelişkilerine bağlı olduğunu belirtir.[80] Bu çelişkilerde başlıca iki taraf vardır. Bir yanda, başta üretim araçları olmak üzere, üretim metalarını ve tüketim metalarının çoğunluğunu elinde tutan sınıf; diğer yanda, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için emek-gücünü, sözü edilen sınıfın tahakkümüne sunmak zorunda kalan bir başka sınıf bulunur.[81] Bu bağlam dahilinde

77. Bu duruma dair örneğin ahlak bağlamı özelindeki yansıması için bkz. Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 21.
78. Bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 51; *Negatif Diyalektik*, s. 291.
79. Burada Adorno, Hegel'in feodal toplumda altını çizdiği söz konusu çelişkileri kapitalist toplumda nasıl görmezden geldiğine şurada işaret eder: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 77. Ayrıca sınıf kavramı üstünden Hegel'e dair eleştirisi için bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 41.
80. Adorno'ya göre bu toplumlar antagonist (uzlaşmaz) ilişkilere rağmen değil, ama tam da onlar sayesinde varlıklarını sürdürürler. Örneğin kapitalist bir toplumda kâr ihtiyacı ve sınıflar arası ilişkiler üretim sürecinin nesnel motorunu oluştururlar. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 312, 320.
81. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 193.

Adorno, kapitalist toplum için "canlı-emeğin metalara dönüştürülmesi ve buna bağlı olan sınıf çelişkileri" nitelemesi yapar.[82] Burada çelişkinin tarafları *burjuva* ve *işçi*dir. Bahsi geçen iki sınıftan "işçinin emek-gücünü satmasının gerekmesi, üretim araçlarının kendine ait olmaması, maddi metalar üretmesi"dir.[83] Diğer yandan sahip olduğu üretim araçları ve diğer sermaye formlarına dayanarak burjuva, işçinin emek-gücünü "satın alan" sınıftır. İşçinin emek-gücünü belirli bir *ücret* karşılığı satın alan burjuva, "işçinin emeğinin meyveleri"nden kendisine en büyük payı alır.[84] Bu pay, burjuvanın kârının esas kaynağı, *artı-değer*dir.

Adorno'nun emek-gücünün alınıp-satılan bir metaya dönüştürülmesi, eş deyişle metalaştırılması noktasında, tıpkı Lukács gibi *nesneleşme/nesnelleştirme* fikrine dayandığı söylenebilir.[85] Nesneleşme, ilk kaynağı doğa olan hammaddenin, insan emeği tarafından, üretim araçları aracılığıyla üretim ve tüketim metalarına dönüştürülme sürecinde karşımıza çıkar.

Marx'a göre nesneleşme, öznenin bir parçası olan emeğin nesneye katılmasına, emeğin bir nesnede içerilmesine karşılık gelir.[86] Nesneleşme kendiliğinden olumsuz bir içerik taşımaz. Marx, nesneleşmenin kapitalist toplumda olumsuz bir niteliğe sahip olduğunu, çünkü hem emeğin hem de emeğin aktarıldığı nesnenin işçiye *yabancılaştığını* düşünür. Ne var ki Lukács ve Adorno, Marx'tan farklı olarak, emek-gücünün metalaştırılmasını, *doğrudan*, nesnelerin belirlenimi altında insan emeğinin nesneleşmeye olanak vermesine bağlarlar. Başka bir deyişle, onlara göre emek-gücü alınıp-satılabilir bir durumdadır; çünkü nesneleşme yaratabilmektedir.[87] Böylece her iki düşünür

82. Theodor W. Adorno, *Late Capitalism or Industrial Society*, 1968, par. 1, Url: https://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1968/late-capitalism.htm.
83. Theodor W. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, Çev. Şeyda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2012, s. 95.
84. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 230.
85. Lukács'ta *nesneleşme/nesnelleştirme* fikri için bkz. György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Y. Öner, Belge Yay., İstanbul, 2006, s. 174, 293.
86. Örneğin bkz. Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", İng. Çev. M. Milligan, 2009, s. 29, Url: http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf.
87. Örneğin bkz. György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 92. Ayrıca bu konuya dair Marx'ın düşünceleri ile Frankfurt Okulu arasındaki tartışma için bkz. Phil

de öznelere bağlı yabancılaşma ilişkilerini, Marx'ın kullandığı anlamda yok sayar ve bir bakıma, nesneleşmenin aksi şekilde müdahale edilmediği sürece, kendiliğinden bir olumsuzluk doğurduğunu düşünürler.[88]

Bu durumda hareket noktası nesneleşmeyi dayatan *nesneler dünyası*, eş deyişle nesnel koşullar ve nesneleşmeden doğan olumsuzluğa karşı koyamayan insan ilişkileri, eş deyişle öznel koşullardır. Adorno, burada söz konusu öznel koşulları ele alırken, örneğin Marx'ın savunduğu gibi başlıca sürecin üretim değil, değişim ve ona bağlı olarak tüketim süreci olduğunu düşünür.[89] Bu hiç değilse *tüketim toplumu*[90] olarak adlandırılan son dönem kapitalizm açısından doğrudur. Öyle ki bugün üretim, değişim sürecine daha sıkı bir biçimde bağımlıdır; "değişmenin kendisi de, büyük ölçüde, sadece üretimin yansıma biçimi ve gerçek yaşamın karikatürü olan 'tüketim alanında' olup bitenlere, insanların bilincinde ve bilinçdışında meydana gelen değişmelere bağlıdır."[91]

Bireyler değişim ilişkilerine girdiklerinde, önce *metalara sahip olanlar* ve *sahip olmayanlar* şeklinde, ardından sahip oldukları metaların değişim-değeri bakımından niceliklerine ve kullanım-değeri bakımından[92] niteliklerine göre ayrılırlar. Değişim üretim tarafından dolayımlandığı için baştaki ayrımlardan

---

Slater, *Frankfurt Okulu*, Çev. A. Özden, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998, s. 78-9.

88. Bu konu sonraki bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

89. Bu noktada Douglas Kellner dikkat çekici değerlendirmelerde bulunarak, değişim ve tüketimin nasıl ve neden üretimden önce ele alındığına işaret eder. Bkz. Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Polity Press, Oxford, 1989, s. 52-5.

90. Deborah Cook, Adorno'nun geç dönem kapitalizm olarak aldığı *tüketim toplumu* fikrinin Friedrich Pollock'tan etkiler taşısa da büyük oranda ona karşı eleştirel olduğunu düşünür. Bkz. Deborah Cook, "Adorno on Late Capitalism", *Radical Philosophy*, Sayı 98, 1998, s. 16-8.

91. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 15.

92. İşçi doğadan elde edilen ham maddeleri emek-gücüne dayanarak, üretim araçları aracılığıyla metalara dönüştürür. Bu noktada *değer*, metaya aktarılmış olan, eş deyişle nesneyi dönüştürmek için harcanan emektir; *kullanım-değeri* ve *değişim-değeri* olmak üzere iki farklı forma sahiptir. Bu süreci Marx'tan okumak için bkz. Karl Marx, "Capital Volume One", s. 45-81. Ayrıca Marx'ın değer fikri ve Frankfurt Okulu ilişkisi için bkz. Helmut Reichelt, "From the Frankfurt School to Value-form Analysis", *Thesis Eleven*, Sayı 4, 1982, s. 166-9.

ilki, çoğunlukla sermaye sahibi olan sınıfa işaret eder. Ancak her koşulda, bireyler diğer bireylerle nesnelere dayalı olarak ilişkiye geçerler. Burada insanların isimleri ya da gündelik yaşamlarında kim oldukları pek de önemli değildir. İlişkinin temeli *kimin kimle değiştiği değil, neyin neyle değişildiği*dir. Birbirleriyle karşı karşıya gelen bireyler, belirli bir metayı, belirli oranda, bir başka meta ya da değişim-aracı olan parayla değişirler ve elbette özneler arası bir ilişki kurarlar. Ne var ki verili bu ilişkide bireyler, adeta nesnelerin birer uzantısı halindedirler; çünkü kim oldukları nesnelere bağımlı olup, diğer öznelerle kurdukları ilişkiler sahip oldukları nesnelere göre belirlenirler. Öyleyse ilişki özneler arasında ama nesnelerin ağırlığında gerçekleşir. Bu *şeyleşme*dir ve sözü edilen durum Marx tarafından "kişilerin şeyleşmesi, şeylerin kişileşmesi" şeklinde nitelenirken, Adorno tarafından "(...) ilke olarak herkes bir nesne durumunda şimdi" şeklinde ifade edilir.[93]

Değişim ilişkilerine sokulan nesneler, birbirinden farklı ihtiyaçlara hitap ederler. Burada bireyler, değişim için nesneler arası bir *benzerlik zemini* ararlar. Bu zemin, kendiliğinden, "insan emeğinin soyut, evrensel ortalama çalışma saatleri kavramına indirgenmesi"yle sağlanır.[94] Adorno'nun sıkça konu ettiği bu indirgeme, birbirinden farklı bireylerin emeğini ve dolayısıyla metaları ölçülebilir ve eşitlenebilir kılar. Böylece kullanım-değerine sahip her meta –emek-zamanına bağlı olarak– değişim-değeri üzerinden eşitlenmiş olur. Örneğin insan bedeni için olmazsa olmaz gıda ürünleri de, mücevher yapımı için kullanılan taşlar

93. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 41. Adorno *şeyleşme* fikrini tıpkı *meta fetişizmi* gibi Marx'tan alır. Marx'ın başlıca *Verdinglichung* ve *Versachlichung* sözcüklerini kullanarak hem teorik hem de pratik bakımdan ele aldığı şeyleşme kavramına ilişkin kimi kısımlar için bkz. Karl Marx, "Grundrisse II", *Marx & Engels Collected Works Volume 29*, Lawrence & Wishart, Londra, 2010, s. 100; "Capital Volume One", s. 119, 120, 121, 145, 177, 178; "Capital Volume Three", *Marx & Engels Collected Works Volume 37*, Lawrence & Wishart, Londra, 2010, s. 371, 372, 378, 811, 812, 817, 818, 866, 867. Bu çerçevede Adorno'nun Marx'a nasıl işaret ettiğini görmek için bkz. Theodor W. Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems*, İng. Çev. E. Jephcott, Standford University Press, Standford, 2001, s. 141-2.

94. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 146. Başka bir deyişle, metaları üretmek için nesneler üzerinde harcanan emek-zamanı aracılığıyla kurulur.

da belirli niceliklere bağlı şekilde eşdeğer kılınırlar. Bu *değişim ilkesi*, Adorno'ya göre, *eşitlik ilkesi*nin *toplumsal modeli* olarak ortaya çıkar.[95] Dahası Adorno, değişim sürecinde böylesi bir eşitleme yapılmasını eşitlik ilkesinin ötesine geçmek olarak değerlendirir.[96] "Bu ilkenin yayılması, tüm dünyaya eşit olma, tek olma mecburiyetini dayatır" ve bireylerin düşüncelerini işgal eden *pazar idolleri*ni, eş deyişle *yanılsama*ları doğurur.[97]

Başta nesnelerin *kendilerinde doğal bir değer taşıdıkları yanılsaması* ortaya çıkar. Bu *meta fetişizmi*dir. Bireyler değişim sırasında karşılaştıkları metaları bir "kendindelik" olarak alırlar.[98] Oysa meta, insan emeğinin ürünüdür, eş deyişle *değerin kaynağı emektir*. Nesnelerin tahakkümü altına girmiş ve onların kendilerine *dışsal birer nitelik kazanması*na boyun eğmiş özneler, değişimin, emek-gücünün metalaştırılmasıyla başlayan ve her şeyin emek-zamanı üzerinden eşitlenmesiyle devam eden bu süreçte, nesne bağımlı ya da hem özne hem nesne bağımlı bir varoluş deneyimleyerek bir yanılsamalar ağına düşerler. Bu noktada Adorno şunları söyler:

> Ürünler halinde pıhtılaşmış bir dünyada unutulan şey, bu dünyanın insanlar tarafından yaratılmış olduğu gerçeği, bilinçten bölünüp ayrılmakta ve nesnelerin dünyasına dışarıdan eklenen ve onlarla eşdeğer olan bir kendinde-varlık olarak yanlış-hatırlanmaktadır. Nesneler aklın soğuk ışığında donarak zaten bir yanılsama olan canlarını yitirdikleri için de şimdi onlara can veren toplumsal niteliğe bağımsız bir varlık yakıştırılmaktadır: Hem doğal hem de doğa-üstü bir varlık, şeyler arasında bir şey.[99]

---

95. *A.g.e.*, s. 146. Bu nokta, Terry Eagleton tarafından Adorno'nun *şeyleşmiş bilinç* ve *ideoloji* eleştirisinin temeli olarak görülür. Bkz. Terry Eagleton, *İdeoloji*, Çev. M. Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 180-6. Bu değerlendirme doğru olmakla beraber eksiktir. Burada Adorno'nun psikanalizden aldığı katkıya bağlı olarak *yansıtma* fikri de eklenmelidir. Bir örnek için bkz. Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, İng. Çev. H.W. Pickford, Routledge, Londra ve New York, 2005, s. 66.
96. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 190.
97. *A.g.e.*, s. 146, 190.
98. Theodor W. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 52.
99. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 250.

*Fetişizm*de özne, bilgi nesnesinden ayrılarak, nesnede olmayanı ona atfeder ve bilinçte kendi ideal "nesne"sini kurar. Onun özgün bir formu olan meta fetişizmi, bir başka yanılsama formu için de bir zemin oluşturur. Bu yanılsama formu, fetişizmin niteliklerini koruyarak onun oluşturduğu zemin üzerine kurulur: Bireyler metaların değerini nesnelere içkin görürlerken, değişim sırasında da *insanların değil nesnelerin birbirleriyle ilişki kurduğu*, çünkü bu değişimin nesnelerin varlığına içkin değerler üzerinden gerçekleştiği yanılsamasına düşerler. Bu ise şeyleşmenin bilinçteki karşılığıdır.[100] Adorno şeyleşmenin bir uğrağı olarak şeyleşmiş bilinci şu şekilde tanımlar:

> Şeyleşmiş bilinç, şeyleşmiş dünyanın bütünlüğü içerisinde bir uğraktır; şeyleşmiş bilincin doktriner içeriğine uygun olarak, onun ontolojik gereksinimi, metafiziği de şimdilerde değersizleşmiş olan aynı şeyleşme eleştirisini kullanır. Değişmezliğin biçimi aslında bilinçteki felce uğramış tasarımdır. Monotonluğun repertuvarında hazır olarak içerilmeyen herhangi bir şeyin yetersiz deneyimi, değişmezliği *transendent*, ezeli olan bir şey düşüncesinde üretir.[101]

Bireyin varlığını nesnelere ya da hem nesnelere hem başka öznelere bağımlı kılmasının bilinç bakımından sonucu, *aklın nesnel kullanımı*nı[102] yitirmesi ve *aklın araçsallaşarak*[103] kendini bağımlı kıldığı nesnelere ve öznelere göre işlemesidir. Bu da onun gerçekliği bilgi nesnesine bağlı olarak nesnel bir şekilde anladığı anlamına değil, öznel bir şekilde kendi "gerçeklik"ini oluşturduğu anlamına gelir. Bu durumda birey, gerçekliği bilgi nesnesi üzerinden anlamaya, yorumlamaya ve eleştirmeye çalışmaz, ama "nesne"yi kendi bilincinde ideal bir şekilde kurmaya

100. Bu iki yanılsama biçimine dair özet niteliğinde bir açıklama için bkz. Theodor W. Adorno, *Culture Industry*, Ed. J.M. Bernstein, Routledge, New York ve Londra, 1991, s. 38-9.
101. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 95.
102. Gerçekliği bilgi nesnesine bağlı olarak olduğu gibi anlama.
103. Bu fikir, *araçsal aklın* köklerini Kant felsefesinde bulur. Bu konuda ayrıntılı bir çalışmanın Adorno kısımları için bkz. Darrow Schecter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, The Continuum International Publishing, Londra, 2010, s. 78-114.

çalışır. Bilincinde bir başka "gerçeklik" kurarak, kendi bilincini gerçekliğe dayatır ve eylemlerini de kurduğu bu "gerçeklik"e göre şekillendirir.

Bireylerin çoğunluğu için düşünmek bir bakıma yasaklanmıştır.[104] Bu bireyler sadece gündelik birtakım basit sorunlara kafa yorar haldedirler. Bunların ötesine geçmek istedikleri koşullarda, ya böyle bir birikime baştan sahip değillerdir ya da zaten onlara ihtiyaç duydukları yanıtlar toplumun egemenleri veyahut *düşünce işçileri*[105] tarafından hazır olarak verilirler. Düşünmek bir yandan toplumun egemenlerinin tekeline alınmış,[106] diğer yandan söz konusu durum ancak belirli bir düşünce işçileri ordusu tarafından sağlanır olmuştur. İş bölümünde teori ile pratik ilişkisinin kopması, başka sonuçların yanı sıra düşünce işçilerinin varlığına da olanak tanımıştır. Burada ilk akla gelen örnekler, üretim ve değişim alanında çalışan mühendis gibi teknik işçiler ve tabii kültür, politika, hukuk ve din gibi farklı alanlarda şeyleşmiş bilinci tekrar tekrar üreten *ideoloji işçileri*dir. Bunlar, emek-gücünü belirli bir ücret karşılığı bir başkasının tahakkümü altına sunarlarken, bir bakıma tüm varlıklarını da bir belirlenim altına sokarlar.[107] Öyle ki düşünce işçisi emek-gücünü satın alanın, eş deyişle metalaştıranın ihtiyacı neyse, çoğunlukla da en çok alınıp-satılan neyse, eş deyişle pazarın ihtiyacı her neyse onu üreten bir haldedir. Düşünmek onlar için yalnızca bir geçim aracına, "katı bir işbölümünün geçerli olduğu bir ticari faaliyete"[108] ve "kırılacak herhangi bir cevizin olmadığı anlarda bile sırf idman olsun diye yapılan bir temrine dönüşmüş durumda."[109] Adorno sanat eleştirmenleri özelinde düşünce işçileri hakkında şunları söyler:

104. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 85.
105. Adorno'nun *düşünce işçileri*ne dair kimi belirlemeleri için bkz. *Minima Moralia*, s. 30-2.
106. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 32.
107. Rasyonalizasyon süreçlerinin de katkısıyla, sadece üretim sürecinde değil tüm toplumsal ilişkiler altında bu belirlenimi deneyimler.
108. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 23.
109. *A.g.e.*, s. 204.

> Onların [eleştirmenlerin] küstahlığı, tüm varlıkların sadece başka bir şey için orada oldukları rekâbetçi toplum biçimlerinden doğar, eleştirmenin kendisi de, sadece pazarlanabilir başarısına göre değerlendirilir – bu, onun kendi varlığının başka bir şeye göre varolmasıdır. Bilgi ve anlama başta gelen değildir, bununla beraber, olsa olsa yan ürün olan bilgi ve anlama, daha çok eksildikçe, daha fazla uyum ve tek-tip insanla değiştirilirler.[110]

Düşüncenin gelişmesi yalnızca belirli bir kesimin eline bırakıldığından, başta bu kimseler olmak üzere, tüm bireylerin zihinleri körelir. Birey "özerkliğini yitirdiği için, gerçekliği özgür bir biçimde ve başlı başına bir amaç olarak kavrama konusunda" kendine güvenemez olur.[111] Bu durum rasyonalizasyonla daha da pekişir.

Kapitalist bir toplumda rasyonalizasyonun kökleri, egemenlerin ve onlara bağlı olan *toplum mühendisleri*nin[112] şeyleşmiş bilinçlerinde saklıdır. Rasyonalizasyon, bireylerin şeyleşmiş ilişkilerden olası kaçışlarına karşı düşüncelere ve onlara bağlı olarak eylemlere yeniden yön veren bir *müdahale*dir.[113] Bu müdahale şeyleşmiş ilişkileri tekrar yapılandırmanın olanaklarını verebilen şeyleşmiş düşüncelere dayanır. Bu niteliğe sahip düşünceleri içeren rasyonalizasyon, bireylerin sahip oldukları veya olabilecekleri, *şeyleşmiş totalite*ye uyum göstermeyen her türlü düşüncenin yerine uyum gösteren şeyleşmiş düşünceleri ve onlara bağlı olarak eylemleri getirme süreci olarak tanımlanabilir. Burada uyum getirebilecek her düşünce ve eylem incelikle hesaplanır ve matematiksel bir kesinlik arayışına sadık kalınarak bireylere dayatılır. Direnç gösteren ve uyum göstermeyen her düşünce ve eylem "irrasyonel" olarak nitelenir ve yerine önceden

110. Theodor W. Adorno, *Prisms*, İng. Çev. S. Weber ve S. Weber, MIT Press, Massachusetts, 1997, s. 9.

111. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 204.

112. *Toplum mühendisleri* rasyonalizasyona katılan, yön veren düşünce işçileri olarak düşünülebilir. Adorno toplum mühendislerine örneğin şu şekilde işaret eder: "Bütünüyle şeyleşmiş bir toplumda [toplumu dönüştürmek için] işlevselin karmaşık hareketleri aslında tam olarak sadece, birkaç organizatörün başlarının toplumda kilit bir konum sağlamaları üzerinden düşünülebilir." Bkz. Theodor W. Adorno, *Prisms*, s. 47.

113. Bu müdahale doğrudan egemenlerin kendileri tarafından yapılabilir, ancak bu çoğunlukla kendilerine bağlı toplum mühendisleri tarafından gerçekleştirilir.

hesaplanmış "rasyonel" öğeler getirilmek istenir. Bu noktada Adorno'nun Lukács'la hemfikir olduğu söylenebilir:

> Üreticinin kendi üretim araçlarından kopması, tüm dolayımsız üretim birimlerinin dağılıp parçalanması vb. modern kapitalizmi oluşturan tüm ekonomik-sosyal koşullar etkilerini hep bu doğrultuda gösteriyor: İnsan ilişkilerini örtüsüz saklısız ve dolayımsız olarak kendi özgüllüğüyle gösteren ilişki veya bağıntıların yerine rasyonel olarak şeyleştirilmiş ilişkileri koymak![114]

Rasyonalizasyon, ekonomi ve farklı toplumsal bilinç biçimleri altında bambaşka formlara sahiptir. Örneğin ekonomi, politika, din, hukuk gibi alanlara özgü rasyonalizasyon formlarından bahsedilebilir. Bunlardan *kültürel rasyonalizasyon* diğerlerinden farklı bir niteliğe sahiptir. Kültürel rasyonalizasyon tüm diğer rasyonalizasyon formlarına açılabilen bir kapıdır. Bir başka ifadeyle, kültürel rasyonalizasyondan ekonomi, politika, din ve hukuk gibi farklı alanlardaki rasyonalizasyon formlarına geçiş mümkündür. Bu durum iki şekilde gerçekleşebilir. Bir *kültür endüstrisi*[115] ürünü –özellikle kalıplar ve klişeler aracılığıyla– zihinlere müdahale ederken sadece kültürel açıdan değil, bütün toplumsal ilişkiler bakımından bir uyum olanağı sağlar. Böylece toplumun tüm kurumları söz konusu kapsamlı etkiden fayda sağlarlar. Örneğin bir sinema filmi sırasında karakterlerin o ülkenin dış politikasına dair yaptığı konuşmalar, bireylerin güncel politikaya dair düşüncelerine etkide bulunurlar.[116] Bu dolaylı etkinin yanı sıra doğrudan etkilerden de bahsedilebilir. Örneğin herhangi bir toplumsal ayrımcılık bir kültürel ürün aracılığıyla teşvik edilebilir. Din, kültür, etnik köken gibi farklılıklar belirli bir ayrımcılık konusu yapılabilir ve söz konusu ayrımcılık bir romanda bir politik rasyonalizasyon öğesi olarak

114. György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 91.
115. Bkz. Önder Kulak, *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür*, İthaki Yay., İstanbul, 2018, s. 65-76.
116. Bu noktada Dwight MacDonald söz konusu etkiye işaret ederek aslında Frankenstein gibi bilim-kurgu filmlerinden Hiroşima'ya atılan atom bombasına oldukça kısa bir mesafe olduğunu belirtir. Bkz. Dwight Macdonald, "A Theory of Mass Culture", *Mass Culture: The Popular Arts in America*, Ed. B. Rosenberg ve D.M. White, The Free Press, New York, 1957, s. 69.

yer alabilir. Böylece zihinlere sızan ayrımcılık, daha sonra politika alanında karşılaşılacak benzer düşünceler öncesi bir ön basamak oluşturur.[117]

Kendi varlığını –ve dolayısıyla düşüncelerini– bir başkasına bağımlı kılan birey, rasyonalizasyon aracılığıyla içinde bulunduğu ilişkilere karşı direnç göstermekten de uzaklaşır. Bu noktada Adorno şunları söyler:

> (...) dayatılmış mutluluklar artık hiçbir şekilde gerçek mutluluklar değildir, asıl olarak rasyonalize edilmiş görevlerdir, ki söz konusu rasyonalizasyon, sözümona bilinçaltı isteklerinden daha fazla hakikat içerir. Bir başka deyişle, resmî olarak eğlence veya dinlenme amaçlarına hizmet eden tüm boş zaman etkinlikleri, fiilen kişisel çıkar tarafından ele geçirilmiştir ve gerçekte herhangi biri hoşlanıyor diye değil, ama birilerinin yolunu yapmak veya birilerinin konumunu korumak için gerekli olduğundan katılım gösterilir."[118]

Sonunda birey, kendi otonom varlığına sahip olmaktan gittikçe uzaklaşır ve kendi deneyimlerine dayanan düşünce ve eylemler yerine ona dayatılan bir varoluşa mahkûm biçimde yaşamını sürdürür. Başka bir deyişle, "toplumsal olarak içinde kapalı kaldığı değişmezleri ortadan kaldırmak için" son derece zayıf olduğundan, tarihin belirli bir dönemindeki *toplumsallaşma süreci*nin "değişmezleri" tarafından şekillendirilir ve "kendini kaybetmenin üzüntüsü içinde, kendisini onlara uydurur."[119]

Şeyleşme, bireye ilişkin hem varlık hem de bilinç boyutları bakımından, değişim alanından başlar, tüm topluma yayılır ve toplumun tüm ilişkilerini belirler. Adorno'nun ifadesiyle "toplumsal yaşamın tüm alanlarına felç gibi iner."[120] Bu ilişkileri deneyimleyen insan, "çevresindeki nesneler dünyasının sürekli etkisine maruz kalan, sisteminin en derin noktalarında bile

117. Bu doğrudan ve önceki dolaylı etki örneğinin olanağı kültürün çok yönlü bir geçiş alanı olmasına dayanır.
118. Theodor W. Adorno, *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, Routledge, Londra ve New York, 2002, s. 76.
119. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 71, 95.
120. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 49.

oradan izler taşıyan bir varlık" haline gelmiştir.[121] İnsanlar doğa karşısında görece belirli bir üstünlüğe sahip olmuşlar ve nesneler üzerinde belirli bir erk, belirli bir söz hakkı elde etmişlerdir; "ama erklerinin artmasının bedelini, bu erki uyguladıkları nesnelere yabancılaşmakla öderler" şimdi.[122] Öyle ki nesneler insanlara hükmeder bir nitelik kazanmışlardır.

Nesnelerin insan olanaklarını geliştirmeleri, genişletmeleri beklenirken, insanlar nesnelerin tahakkümü altına girer ve adeta kullandıkları nesnelerin esiri haline gelirler. Örneğin üretim öyle bir hâl almıştır ki, artık insanların ihtiyaçlarını karşılamalarına pek az bağlıdır.[123] Bu durumu anlatmak için Adorno, *Kapital*'den şu pasajı anar: "Değer kullanımının bir fanatiği olarak değişim-değeri, insafsızca, insanlığı ürünün iyiliği için üretmeye zorlar."[124] Böylece bireyler üretim bandına ne koyulmuşsa onu üretirler.[125] Başka bir deyişle, üretim artık insan ihtiyaçlarını karşılamaktan çok mevcut ilişkilerin sürdürülmesi için yapılır.[126] Bireyler üretim sürecine katılırlar, üretirler ve ardından vakit geçirmeden metalar satın alırlar ve tüketirler. Bu döngü sanki yaşamın başlıca amacı gibi ortaya çıkar. Yaşamı değer yasasına bağlı olan bu bireyler özgür olmaktan uzaktırlar.[127] Belki sadece ekonomik bakımdan etkin bir burjuva birey özgür olarak nitelenebilir, ancak bu da sadece özgürlüğün bir karikatürü olabilir.[128]

Bireyler şimdi adeta nesneler dünyasının birer kuklası halindedirler. Bu noktada hem burjuva hem de işçi şeyleşmiş totalitenin birer parçasıdır. Adorno totalite altındaki işçi ile burjuva arasındaki ilişkiyi Odysseus'un da içinde olduğu *Siren*

121. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 43.
122. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 26.
123. Ayrıca bireylerin ihtiyaçları sadece birer istatistik, toplam içinde birer payda olarak alınırlar. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 311.
124. *A.g.e.*, s. 307.
125. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 6.
126. Üretim, üretim için yapılır. Bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 163; *Sahicilik Jargonu*, s. 32.
127. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 262.
128. *A.g.e.*, s. 262.

*mitosu*na[129] dayanarak açıklar.[130] Adım adım sirenlere doğru yaklaşan gemide iki farklı varoluştan bahseder. Biri kulaklarına bal mumu tıkamış ve var olmak için tüm güçleriyle küreklere asılanlar, eş deyişle işçiler; diğeri sirenlerin seslerine karşı kendini güverteye bağlayan Odysseus, eş deyişle sermaye sahibi burjuvalara benzetilen karakter. Sirenlerin aldatıcı sesleriyle sarhoş olan Odysseus, tayfalarına iplerinin daha da sıkılaştırılmasını tembih eder, "tıpkı (...) burjuvaların erkleri artıp da bu sayede mutluluğa yaklaştıkça, bu mutluluğu tam bir inatla kendilerinden esirgemeleri gibi."[131] Tayfalar Odysseus'un isteklerini kendi varlıklarını sürdürmek için yapmak zorunda kalırlar. Böylece "kendi yaşamlarıyla birlikte onlara zalimce hükmeden de bundan böyle o toplumsal rolün dışına çıkamaz."[132] Odysseus pratikten kopup bir seyirci durumuna düşerken, kulaklarını tıkayanlar sadece sirenleri değil, hiçbir şeyi duyamaz olurlar; yanılsama altındaki Odysseus'un yönlendirmelerine boyun eğerler. "Emekçiler diri bir yoğunlaşmayla önlerine bakmalı, işlerinden başka hiçbir şeyle ilgilenmemelidirler."[133]

Odysseus ile tayfalar arasındaki ilişkiye dair anlatıdan hareketle, totalitenin birer parçaları olmaları bakımından burjuva ile işçi arasındaki önemli nüans, bölüm boyunca açıklananlar akılda tutularak açığa çıkarılabilir. Sermaye sahipleri nesnelere bağımlıyken, işçiler hem nesnelere hem de emek-gücünü sundukları başka öznelere bağımlı durumdadırlar. Bu durum işçinin *kendi varlığını bir başkasının varlığına bağımlı kılması* anlamına gelir.

---

129. Albrecht Wellmer *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde yer alan *siren mitosu*nun ayrıca bir *ataerkil toplum* eleştirisi ve sanat eserinin kökenine dair eleştirel bir değerlendirme olarak da okunabileceğini belirtir. Bkz. Albrecht Wellmer, "The Death of the Sirens and the Origin of the Work of Art", *New German Critique*, Sayı 81, 2000, s. 6. Rebecca Comay ise *mitos*u sanat eseriyle birlikte düşünürken kültür endüstrisi odaklı bir okuma yapılabileceğini ileri sürer. Bkz. Rebecca Comay, "Adorno's Siren Song", *New German Critique*, Sayı 81, 2000, s. 30, 34, 36-8.

130. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 56-7.

131. *A.g.e.*, s. 57.

132. *A.g.e.*, s. 56.

133. *A.g.e.*

Böylece işçi, hem düşünce hem de eylem bakımdan, kendine has deneyimlerden büyük oranda yoksun kalır ve eş deyişle otonomisini yitirir. Başka bir deyişle, özne kendi otonomisi yerine ona dayatılan oluşu deneyimlemektedir. Adorno totalitenin bireylere dayattığı bu varoluştan bahsederken, belirli bir tarihsel dönemin egemenlerinin totalite içindeki belirlenimine de dikkat çeker.[134] Bu belirlenim kendini hem teorik hem de pratik sonuçlarıyla gösterir. Her tarihsel dönemin egemenleri, diğer öznelerin kendilerine bağımlı bir varoluş deneyimlemeleri dolayısıyla, –hem eylem hem de düşünce bakımından– totalite içindeki belirlenimlerini sürekli kılarlar. Bu belirlenime bağlı olarak tüketim toplumu şeyleşmiş ilişkilerden oluşurken, bu ilişkiler zihinlere şeyleşmiş bilinç olarak yansır.

Adorno ile Marx Karşıtlığı

Adorno'nun toplum felsefesinin serimlemesi göstermektedir ki, düşüncelerine dair ana hatlar yoğun biçimde Marx'ın görüşlerinin etkisi altındadır.[135] Fakat söz konusu etkilenimin bir *doğrudanlık*tan çok, *erken dönemindeki* Lukács'ın dolayımını taşıdığı da aşikârdır.[136] Bu durum Adorno'nun Marx'la doğrudan ilişkisini sık sık kesintiye uğratan ve böylece zayıflatan bir etken olarak düşünülebilir. Örneğin Lukács dolayımının belirleyici olduğu sonuçlardan biri, Adorno'nun düşüncelerine dair başlıca etki payının Marx'a ait olmasına rağmen, dikkatini Hegel'de toplaması ve bir filozof olarak marifetini aslen Hegel'e ilişkin açıklamalarında ve eleştirilerinde göstermesidir. Öyle ki, Lukács'ın Marx okumasında Hegel'in gölgesi oldukça belirgindir.

134. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 32, 71.
135. Adorno ile Marx ilişkisine dair kimi önemli belirlemeler için bkz. Jean-Marie Vincent, "Adorno and Marx", *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Ed. J. Bidet ve S. Kouvelakis, Brill, Leiden ve Boston, 2008, s. 489-503.
136. Bu etkilenimi ele alan önemli bir çalışma için bkz. Slavoj Zizek, "From History and Class Consciousness to the Dialectic of Enlightenment... and Back", *New German Critique*, Sayı 81, 2000, s. 107-23. Ayrıca bkz. Peter Uwe Hohendahl, "The Frozen Imagination: Adorno's Theory of Mass Culture Revisited", *Thesis Eleven*, Sayı 34, 1993, s. 6; Martin Jay, *Adorno*, s. 86-8; Douglas Kellner, *Critical Theory and the Crisis of Social Theory*, s. 9, Url: http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/criticaltheorycrisisofsocialtheory.pdf.

Bu etkinin Adorno üstünde ciddi bir yansıma oluşturduğunu düşünmek için pek çok gerekçe vardır.

Bunlara bağlı olarak, Marx'ı doğrudan, bire bir karşısına alan metinlerin, sözgelimi Marx'a ait çalışmaların kapsamlı biçimde masaya yatırıldığı örneklerin Adorno'da sayıca daha az olduğu söylenebilir. Bunun yerine daha çok Marx'tan alınan doğrudan ya da dolaylı katkıların yorumlanması, Marx'a dair kimi yorumların etraflı eleştirisi ve Marx karşısında ayrıntılı birkaç nokta atışı eleştiri bulunmaktadır.[137] Bu nokta atışı eleştirilere geçmeden önce, bir önceki bölümde de değinilen, Adorno ile Marx karşıtlığına dair önemli bir bağlama, Marx'ın *yabancılaşma* fikrine daha ayrıntılı biçimde bakılabilir; çünkü söz konusu bağlam, Adorno'nun eleştirilerini de yakından belirlemektedir.

Adorno, Marx'ın yabancılaşma kavramını önceki metinlerinin aksine, örneğin *Kapital*'de hiç geçirmediğini, eş deyişle mesele etmediğini düşünür.[138] Oysa yabancılaşma fikri Marx'ın felsefesinin önemli bileşenlerinden biridir ve metinleri boyunca bir süreklilik arz etmektedir. Kuşkusuz bu süreklilik, Marx'ın kavrama dair sunduğu bağlamların referanslarıyla sergilenebilir.

Marx'a göre yabancılaşma, sınıfsız ve sınıflı toplumlar arasında bir karşılaştırmadır. Bir anlamda, sınıfsız toplumlarda olmayan belirli ilişki biçimlerinin sınıflı toplumlarda bulunma halidir. Marx'ın metinlerine bakıldığında, yabancılaşma kavramı iki farklı sözcük kullanımı altında yer alır.[139] Bunlar *Entfremdung* ve *Entäusserung*dur. Bu kullanımlar Marx açısından yabancılaşmanın iki farklı boyutu olan *ayrışma*, *ayrıştırma* ve *dışsallaşma*, *dışsallaştırma* ilişkilerine işaret ederler.

Marx'ta ayrışma, özne, nesne ve diğer özneler arasındaki ilişkilerin karşılıklı olarak kopması ve her birinin bir diğeri

137. Bu noktada "katkıların yorumlanması" ve "kimi yorumların etraflı eleştirisi" bağlamlarında bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 40, 167, 183, 186, 239, 273, 275, 276, 277, 303, 320, 321, 324, 325.

138. *A.g.e.*, s. 252.

139. Daha ayrıntılı ve Marx'tan daha fazla referans içeren bir çözümleme için bkz. Önder Kulak, "Karl Marx'ta Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme Kavramları", *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar*, İthaki Yay., İstanbul, 2017, s. 12-59.

karşısında ayrı ayrı varlıklar haline gelmeleri anlamını taşır.[140] Ayrışmanın sonucunda özneler, birbirlerine karşı birer yabancı olarak konumlanırlarken, bu gelişmeye paralel olarak doğa (*physei*) ve çevre (*thesei*) de öznelerden ayrı birer gerçeklik haline gelir. Bu belirleme bir örnekle açılabilir.

Örneğin bir öznenin bir diğer özneyi *kendisine köle olarak alması*, ikisi arasındaki ilişkinin farklılaşmasına, eş deyişle, ilkel komünal toplumlar düşünüldüğünde, ilişkinin öznelerinin birbirlerine yabancılaşmasına ve daha önceki ilişkilerin birer ilişkisizlik olarak dönüşüme uğramasına neden olur. Öznelerden birinin köle, diğerinin efendi olmadığı koşullarda, ikisi arasında örneğin herhangi bir komünde ortak üretim içerisinde karşılıklı ve bağımlılıktan uzak bir ilişki düşünebilmek mümkündü. Fakat sonrasında, özneler arasındaki köle-efendi ilişkisi, üretim sürecinde her iki öznenin de farklı konumlarda yer almalarına neden olur. Böylece kölenin köle olmasının nedeni olarak efendinin deneyimlediği etkinlik, eş deyişle diğerini köle kılması, örneğin onu köle olarak satın alması, hem köle hem de efendi açısından bir ayrıştırma niteliği taşır. Bu ayrıştırmanın sonucunda, köle ile efendi arasında daha önceki gibi aynı komünün denk özneleri olabilmeleri olanağı ortadan kalkmış ve eski ilişkilerin yerine yenileri gelerek, önceki yabancılaşmamış ilişkilerin ilişkisizliklere dönüşmelerine neden olmuştur. Bu noktada köle, sadece diğer özneden ve öznelerden değil, aynı zamanda nesnelerden de ayrışmıştır. Örneğin köle için mülk bakımından artık sadece yaşamını sürdürebileceği kadar az bir yiyecek düşünülebilir. Oysa efendi, kölenin emeğinin sonucu olan her türlü nesne ve etkinliğin, dolayısıyla *artı-emeğin* yegâne söz sahibidir. Buna karşın, ayrışmanın olmadığı toplumsal ilişkilerde, insanlar arası

140. Marx'tan ayrışma, ayrıştırma bağlamına dair bir seçki için bkz. Karl Marx, *Marx & Engels Collected Works Volumes 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37*, Lawrance & Wishart, Londra, 2010: "Grundrisse I", s. 221, 222, 332, 381, 382, 384, 386, 388, 390, 391, 397, 398, 399; "Grundrisse II", s. 83, 86, 209-11, 505, 510; "A Contribution to the Critique of Political Economy", s. 111, 112, 114, 131, 171, 360; "Economic Manuscript of 1861-63 Continuation I", s. 380, 405, 457, 473, 474; "Economic Manuscript of 1861-63 Continuation II", s. 277; "Economic Manuscript of 1861-63 Conclusion", s. 109, 185, 201, 233, 234, 410; "Capital Volume One", s. 569, 570, 582; "Capital Volume Two", s. 117; "Capital Volume Three", s. 88, 89, 263, 810.

ilişkilerin antagonist ilişkiler içermemesi itibariyle, sözü edilen ilişkilere karşıt olarak bireyler birbirlerini tamamlayıcı bir bütünlük içinde bulunurlar. Bu bütünlüğe doğayla insanın uyumunu ve ayrışmadan uzak ilişkilerini de eklemek gerekir.

Ayrışmanın *nedeni* veya *sonucu* olan dışsallaşmaysa, nesnelerin insanlar karşısında yabancı ve *dışsal* varlıklara dönüşmelerini ifade eder.[141] Bunun aksine dışsallaşmanın söz konusu olmadığı insan ilişkilerinde, nesnelerin her biri toplumdaki her bir özneye doğrudan veya dolaylı olarak bağlı olan veya o öznelerle tamamlanan öğelerdir. Bu noktada özneler ile nesneler arasındaki *içsel* olma hali, nesnelerin özel mülkiyet koşulu dahilinde birkaç özne tarafından mülk edinilmesine karşılık, bir bütün olarak toplumun nesnelerle ilişkilenmesi koşulu üstünden mümkün olur. Her nesne farklı bireylerin ortak üretimi ya da toplumsal bölüşüme bırakılmış olarak tüketim için hazır duruma gelir. Böylece öznelerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere toplumsal olandan ödünç aldığı nesneler, toplumsal mülkiyetin bir parçası olarak o kimselerin bireysel mülkiyetini oluştururlar.[142] Bu durumda özneler ile nesneler arasında herhangi bir mesafe olanağı doğmaz ve özne ürettiği nesnenin söz sahibi ve kullanıcısı durumunda olur. İnsana içselleşmiş olan nesnenin bir başkası tarafından diğer özneden ayrıştırılmasına ve hem ayrıştıran hem de ayrıştırılan açısından dışsal bir varlık olabilmesine olanak yoktur.

Buna karşılık, söz konusu olanağın mevcut olduğu sınıflı toplumlarda durum farklıdır. Nesne, nesneyi bir başkasından ayrıştırana karşı dışsallaşır; çünkü nesne o kimse tarafından üretilmemiştir ve ona yabancıdır. Diğer yandan ayrıştırılana karşı da dışsallaşır; çünkü nesne üretenden koparılarak ona yabancı bir hale getirilir.[143]

---

141. Dışsallaşma, dışsallaştırma bağlamına dair Marx'tan bir seçki için bkz. Karl Marx, *Marx & Engels Collected Works Volumes 28, 29, 30, 35*, Lawrance & Wishart, Londra, 2010: "Grundrisse I", s. 233; "Grundrisse II", s. 70, 209, 210; "A Contribution to the Critique of Political Economy", s. 131, 160; "Capital Volume One", s. 98, 143.

142. Marx'ın toplumsal mülkiyet ile bireysel mülkiyet arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu ve ikincisine dair kimi açıklamaları görmek için bkz. Karl Marx, "Grundrisse I", s. 402, 404.

143. Bütün bu sürece ilişkin ayrışma ve dışsallaşma bağlamlarını içerecek şekilde

Marx'a göre meta fetişizmi ve şeyleşmenin ontolojik ve epistemolojik boyutları, ayrışmış ve dışsallaşmış ilişkilerin birer sonucudur.[144] Ne var ki Adorno, Lukács'tan edindiği dolayımın etkisiyle, meta fetişizmi ve şeyleşmeyi, ayrışma ve dışsallaşmadan, dolayısıyla yabancılaşmadan bağımsız biçimde değerlendirir.[145] Bu durumda Marx'tan aldığı katkılara bakıldığında, ayrışmış ve dışsallaşmış ilişkiler, kendiliğinden, meta fetişizmi ve şeyleşmenin sonuçları durumuna düşerler. Başka bir deyişle, neden ve sonuç burada yer değiştirmiş olur.

Marx meta fetişizmi ve şeyleşmeyi konu ederken, yabancılaşmış ilişkileri her ikisinin zemini olarak alır.[146] Bu durum Marx'ın sözcük kullanımları,[147] söz konusu sözcükler aracılığıyla ortaya koyduğu bağlamlar, meta fetişizmi ve şeyleşme kavramlarına ilişkin belirlemeler üstünden açıkça görülebilir. Bir örnek vermek gerekirse, Marx şeyleşmeyi sıklıkla dışsallaşmayla birlikte konu eder ve böylece şeyleşmeyle beraber, ona neden olan toplumsal gerçekliğe de işaret etmiş olur. Denilebilir ki ontolojik bakımdan şeyleşme, dışsallaşmış fiziksel nesnelere dayanır; çünkü bireyleri belirleyen nesneler, halihazırda bir önkoşul olarak dışsallaştıkları için bir belirlenim meydana getirirler.

Adorno ise, Marx'a karşıt biçimde, –ayrışmayı ve– dışsallaşmayı şeyleşmenin özgül bir formu olarak alır ve şeyleşmenin toplumsallığa ait nesnel boyutun özne üstündeki belirlenimi doğrultusunda ortaya çıktığını savunur.[148] Bir kez daha tekrar edilecek olursa, Marx için neden olan, Adorno için şeyleşmenin

---

Marx'tan bir seçki için bkz. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35; Karl Marx, *Marx & Engels Collected Works Volumes 28, 29, 34, 35, 37*, Lawrance & Wishart, Londra, 2010: "Grundrisse I", s. 170, 381, 382, 387, 390; "Grundrisse II", s. 64; "Economic Manuscript of 1861-63 Conclusion", "Capital Volume One", s. 569-70; "Capital Volume Three", s. 88-9.

144. Bkz. Önder Kulak, "Karl Marx'ta Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme Kavramları", s. 36-57.

145. Adorno'nun Lukács'tan edindiği dolayımın yanı sıra, ondan ayrıldığı kimi noktaların da bulunduğu burada kaydedilebilir. Örneğin söz konusu eleştirelliğe ilişkin bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 190.

146. Bu noktayı açan bir başka çalışma için bkz. Val Burris, "Reification: A Marxist Perspective", *California Sociologist*, 10: 1, 1988, s. 28.

147. Örneğin bkz. Karl Marx, "*Grundrisse* I", s. 94, 95, 436, 437.

148. Kimi örnekler için bkz. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, İng. Çev. R. Livingstone, The MIT Press, Massachusetts, 1971, s. 86, 100, 193.

özgül bir formu, eş deyişle sonuç olarak kabul edilir. Burada Adorno'nun düşüncelerini daha açık kılabilmek bakımından, şeyleşmenin ortaya çıkma koşulu üstünde biraz daha durulabilir.

Adorno'ya göre şeyleşme, öznenin nesne belirlenimine boyun eğmesi, örneğin emek-gücünün nesneleşmesinin nesne bağımlı ilişkilerle kuşatılması uğrağında, öznenin nesnenin belirlenimine karşı koyamaması sonucu ortaya çıkar ve özne, hem teorik hem de pratik varoluşu bakımından, bir bütün olarak şeyleşir. Adorno'ya bireyin söz konusu belirlenime nasıl karşı koyabileceği sorulduğunda, bireyin bilinç içeriklerine işaret eder; çünkü Adorno'ya göre şeyleşmenin varlığı, öznenin ona karşı koyamamasına bağlıdır ve aksi koşulda, toplumsal gerçekliğin de olanaklı bir zemin oluşturmasıyla, birey, bilinci ve ona bağlı olarak eylemleri üstünden önce kendini ve sonra tüm toplumsal ilişkileri değiştirebilir. Bu noktada Adorno'nun Marx'tan ayrıldığı temel bir hareket noktası bulunduğu göze çarpmaktadır.

Marx toplumsal gerçekliğin insana ait teori, pratik ve üretilmiş nesnelerden meydana geldiğini düşünür. Bu toplumsal gerçeklik, meta bağımlı sınıflı toplumlarda, esas olarak yabancılaşmış ilişkilere ve mümkün mertebe, ona karşıt oluş biçimlerine karşılık gelir. Bilincin yabancılaşması da aynı zamanda bir parçası olduğu yabancılaşmış toplumsal gerçeklikten kaynaklanır. Lakin Marx'ın teori ile pratik, özne ile nesne ilişkilerine dair düşüncelerine bakıldığında, yabancılaşmış bilinç kendi iç hareketinin yanı sıra, ama öncelikle, yabancılaşmış ilişkilerdeki pratik ve bireyin diğer özneler ve nesnelerle olan bu bağlamdaki ilişkilerine bağlıdır. Adorno'ysa burada farklı düşünür ve böylece Marx'a dair nokta atışı eleştirilerinden birini sunar.

Adorno, Marx'ın özdeşlik ilkesine hakkıyla karşı çıkmasına rağmen, hâkim tikelleşme biçiminin tahakkümünü yadsıma noktasında tümelin belirleniminin kaçınılmaz olduğunu düşündüğünden, bunun kendisini bir yanılsamaya koştuğunu savunur.[149] Dahası, Marx'ın değişmez, sabit bir insan doğası ve *tarihin telosu* gibi *varolan*a özne tarafından dayatılan fikirlerin eleştirisini başarıyla yürütürken, bir toplumsal nedensellik zincirine bağladığı *tarihsel zorunluluk* fikriyle kendisini bir

149. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 291-3.

çıkmaza soktuğunu düşünür. Adorno'ya bakılırsa Marx'ın ortaya koyduğu, bir anlamda *tarihin tanrılaştırması*dır.

Adorno'ya göre Marx, tarihsel zorunluluk fikrini ekonominin önceliği ilkesiyle temellendirir –ve burada hemen Adorno'nun eleştirisi belirir. Bu eleştiri ekonomi ile politika, hukuk, kültür, din gibi toplumsal bilinç biçimleri arasındaki ilişkiye, bir başka ifadeyle *altyapı-üstyapı ilişkisi*ne dairdir.[150] Marx *altyapı*, eş deyişle ekonomi ile *üstyapı*, eş deyişle toplumsal bilinç biçimleri ilişkisinin karşılıklı olduğunu, üstyapının da altyapıyı belirlediğini, ama son tahlilde yine altyapının belirleyici olduğunu düşünür.[151] Bu noktada Adorno "son tahlilde ekonominin belirleyici" olmasına itiraz eder.[152]

Adorno'nun yorumuna göre, Marx'ta ekonominin önceliği marifetiyle "mutlu son"un tarihe içkinliğinin "tarihsel bir titizlik ve katılıkla" tesis edilmesi beklenir; ekonomik süreç politik tahakküm ilişkilerini üretir ve onları ekonominin baskısından mecburi özgürleşme noktasına gelene kadar sürekli kökten değiştirir.[153] Bu noktada ayrıca Marx'ın kapitalist toplumdan geriye doğru uğraklar belirlediğini ve söz konusu uğrakların *mevcudiyet*e dair bir olanak teşkil ettiğini, toplumsal değişim için zemin olarak belirlenen ekonomide doğru koşulların kendini ortaya koymasını sağladığını aktarır. Böylesi bir savununun, Adorno'ya bakılırsa, olgusal bakımdan tam olarak temellendirilmesi mümkün değildir.

---

150. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 54.

151. Örneğin bkz. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Political Economy, Preface", *Marx & Engels Collected Works Volume 29*, Lawrence & Wishart, 2010, s. 262-5. Ayrıca Adorno'nun yorumu için bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 244.

152. Burada Max Weber'den bir etkilenim olduğu ifade edilebilir. Adorno üzerindeki Weber etkisi öncelikle Lukács dolayımının bir sonucudur. Bu ilişkinin açılması bakımından bkz. Andrew Arato, "Aesthetic Theory and Cultural Criticism", *The Essential Frankfurt School Reader*, Ed. A. Arato ve E. Gebhardt, Continuum, New York, 1985, s. 193-5; Stefan Breuer ve Robert C. Maier, "The Illusion of Politics: Politics and Rationalization in Max Weber and Georg Lukács", *New German Critique*, Sayı 26, 1982, s. 55-79; Harry F. Dahms, "Theory in Weberian Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas", *Sociological Theory*, 15 (3), 1997, s. 181-214.

153. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 292. Ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 53.

Adorno'ysa, ekonominin diğer süreçlere nazaran daha sık etkili olduğunu söylemekten çekinmese de,[154] toplumda ekonomi, politika, din, hukuk gibi farklı kurumların belirleyici olabileceklerini belirterek, hiçbir yapıya/kuruma süreklilik arz eden bir belirleyicilik verilemeyeceğini vurgular ve aksi bir savununun sonuçlarını sorgular.

Adorno, Marx'ın konu bağlamında pek çok bakımdan haklı olmakla beraber, ekonominin önceliği ilkesiyle birkaç noktada belirsizlikler bıraktığını ve böylesi belirsizliklerin daha sonra kendine Marx'ın düşüncelerini rehber alan toplumlarda olumsuz sonuçlara yol açtığını savunur.[155] Adorno nezdinde bahsi geçen olumsuzluklar, tümel-tikel ilişkisi, daha özelde bireyin toplumla ve toplumsallığı temsil eden kurumlarla olan ilişkisi bağlamında açıklanabilir. Burada ayrıca Adorno'nun Marx'a yönelik ikinci eleştirisi de konu edilebilir.

Adorno'ya göre Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa örneklerine bakıldığında, üretim ilişkileri noktasında gerçekleşmiş olan değişimler, sömürü ilişkilerinin yanı sıra çeşitli ezme-ezilme ilişkilerini de ortadan kaldırmıştır.[156] Bu anlamıyla toplumsal antagonizma, önceki ilişkiler ağına nazaran yumuşamıştır kuşkusuz. Buna karşın tikeller üstündeki tahakküm bir şekilde sürmektedir. Kaldı ki söz konusu tahakküm, kimi açılardan şeyleşmiş bir toplumdan ayırt edilemezken, kimi açılardansa daha ağırdır.[157]

Adorno, bahsedilen örneklerde bireylerin bir anlamda *zoraki biçimde* bir araya getirildiklerine inanır.[158] Bu esasen kendini özgür sanan ama özgür olmayan bir toplumdur. Öyle ki, bu durumun doğrudan emredilen belirli bir kolektivizmin olumlu bir sonucu olduğu düşünülemez. Adorno bu kolektivizm koşullarında bireyin, şeyleşmiş bir toplumda yalıtılmış ve kendisine belirli bir tikellik dayatılmış olan bireyden farklı olarak, diğer

154. Bu nokta çoğunlukla tartışmalı kabul edilse de, birçok yorumcu bu düşüncede hemfikirdir. Örneğin bkz. Douglas Kellner, *Critical Theory and the Crisis of Social Theory*, s. 10; Deborah Cook, "Adorno on Late Capitalism", s. 20, 23.
155. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 292-3.
156. *A.g.e.*, s. 189, 258.
157. Bkz. *a.g.e.*, s. 342.
158. *A.g.e.*, s. 257.

tikellerle sürekli beraberlik içinde olduğunu, yalıtılmış olmadığını, ama yine belirli bir tikelliğin kendisine dayatılmasından kurtulamadığını savunur. Bu örneklerde tümelle bağı oldukça sıkı olan *Ben*, en az bireyin yalıtılmış olduğu pratiklerde olduğu kadar zayıftır.

Adorno, özgürlüğün kusurlu da olsa bir ilk örneğini ancak üstyapıda var edebileceğini düşünür. Ne var ki sözü edilen örneklerde, üstyapı kurumlarında genel anlamda tikelliğin katılımı sağlanamamış ya da doğrudan tikellerin katılımı engellenmiş ve netice olarak tüm alan belirli bir entelektüel kesim tarafından tutulmuştur.[159] Bu durumda, önceki totalite biçiminden farklı olsa dahi, yine belirli bir tikelin tahakkümünün kendini diğer tikeller üstünde hâkim kıldığı aşikârdır. Öyleyse ekonomik açıdan tespit edilebilir olumluluklar, vaat edilenin aksine, kendini bilinç biçimlerinde gösterememiştir. Dahası tikelin katılımı azaldığı ölçüde, düzenin düşünsel açıdan savunulması amacıyla tikellere ekonomik anlamda bir sınırsızlık vaadi verilmiş, bireyler nezdinde bu sınırsızlık vaadi bir anlamda hayatın anlamı gibi sunulmuş ve zaman içinde seküler bir din haline getirilmiştir.[160] Adorno'ya göre böylesi seküler bir dinin oluşması, *sınıf bilinci* fikrinin sorgulanmasını gerektirir. Kaldı ki ortada, Kant'ın deyimiyle, tam bir ergin olmama hali vardır.[161]

Adorno, Marx'ın maddi ilişkilerdeki değişimlerle beraber, işçi sınıfının karşılaştığı ideolojik tahakküm biçimlerini aşacağını ve sınıf bilincini kitleler nezdinde hâkim kılarak, olası bir toplumsal değişimi, verili maddi koşulların uygunluğuna dayanmasıyla, politik alandan başlayarak tüm toplumsal ilişkilere yayacağını savunduğunu,[162] ancak bunun ne kendini sosyalist olarak niteleyen toplumlarda istendiği gibi gerçekleştiğini ne de olası toplumsal değişimlerin öngörüldüğü mevcut kapitalist toplum örneklerinde bulunduğunu iddia eder.[163] Adorno'ya

159. *A.g.e.*, s. 189, 190, 191, 192, 193, 258.
160. *A.g.e.*, s. 340-2.
161. *A.g.e.*, s. 189. Ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 201-2.
162. Örneğin bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çev. M. Erdost, Sol Yay., Ankara, 2005, s. 111.
163. Adorno, Marx'ın *evrensel*, *bütünlük*, vb gibi olumlu anlamda kullandığı

göre süreç kuşkusuz olumlu bir yönde gelişebilirdi. Ancak faşizmin insanlık nezdinde bıraktığı kalıcı hasarlar, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa deneyimlerinin bekleneni verememesi, son dönem kapitalizmin bir tüketim hastalığına dönüşmesi ve adım adım bir felaketi gerçekleştirmesi, Marx'ın öngörüsünün artık geçerli olamayacağını göstermektedir.[164] Dahası işçi sınıfı Marx'ın iddia ettiği gibi insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirebilecek bir durumdan her geçen gün daha fazla uzaklaşmaktadır. Marx'ın hayal bile edemeyeceği ideolojik tahakküm biçimleri, olası hâkim bir sınıf bilincinin ve akabindeki devrimci dalganın önünde büyük engeller olarak durmaktadır. Bunların başında da kültür endüstrisi gelmektedir.

Negatif Diyalektik

Adorno, bir imkân varken *felsefenin gerçekleşmesi* fırsatının kaçırıldığını ve böylece felsefenin günün sorunlarına çözüm arama ve bulma çabasında toplumsal olana kendisini yeniden dayattığını savunur.[165] Bu çabada, *köklere* uzanan bir sorgulama ihtiyacının hâsıl olmasından ötürü, başvurulan başlıca alan, beklendiği üzere, ontolojidir.

Adorno'ya göre totalite ilişkilerinin "sürekli tekrarlanmak suretiyle bir sabite dönüşmüş olan temel durumuyla uyum içinde" tasarlanan bir ontoloji, "olsa olsa bir dehşet ontolojisi" olabilir;[166] çünkü böylesi bir ontoloji, uyum sağlamayan tikellerin toplama kamplarına dahi kapatıldığı dehşet örneklerinin doğrudan ya da dolaylı etkilerini taşır. Bu etkilerin açık veya örtük hallerine, felsefeden sokağa, yaşamın her alanında rastlamak mümkündür. Örneğin aşıldığına inanılan çok sayıda baskı biçimi, toplumda olduğu gibi ama kılık değiştirmiş şekilde korunmaktadır –hatta her biri artık süreğenleşmiştir de. Bireyler, farklılıkların birliğine

birçok tümel kavrama eleştirel yaklaşır. Örneğin bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 44, 49.

164. Adorno'nun bu konudaki kimi eleştirileri için bkz. Theodor W. Adorno, *Late Capitalism or Industrial Society*, par. 12; *Minima Moralia*, s. 119-20.

165. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 15.

166. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 119. Ayrıca bkz. s. 95 ve Theodor W. Adorno, *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, s. 169, 171, 186, 191.

ilişkin içi boş birkaç *güzelleme* dışında, o gün olduğu gibi bugün de büsbütün özdeşlik baskısı altındadırlar. Bu baskının "dışına çıkmak" ise, en az "elektrik yüklü dikenli tellerle çevrilmiş toplama kamplarının dışına çıkmak (...) kadar zordur."[167] Belki de birçok bakımdan şimdi daha zordur bile.

Adorno, aksi bir ontolojininse, *daha büyük bir felaketi* önleme çabasına dayanması, ayrıca geçmiş günlere ve şimdiki koşullara bakıldığında ümitsiz bir ısrar gibi görünen, ama esasen mutlak bir ümitsizlik de teşkil etmeyen, ütopyacı bir gelecek olanağını gözetmesi gerektiğini savunur.[168] Bu olanak, Adorno'ya bakılırsa, ancak tikelin esas alınmasıyla gerçekleşebilir; çünkü baskı, bir toplam olarak *sınıfı* aşmış, *tek tek bireyler*i hedef almaya başlamıştır. Buna karşılık baskıya direnmenin ve olası toplumsal bir değişimin öznesi tikeller haline gelmiştir.[169] İmdi öyleyse totalite karşıtı bir ontolojinin odağında her şeyden önce tikel, eş deyişle birey bulunmalıdır.[170]

Adorno *negatif diyalektik* adıyla andığı totalite karşıtı ontolojisinin temellerini, önceki kısımlarda ayrıntılı biçimde ortaya koyulmaya çalışıldığı gibi, esasen Hegel ve Marx ontolojilerine dair kabulleri ve bilhassa eleştirileri sonucunda türetmiştir. Bu anlamıyla negatif diyalektik, bir yandan Hegel ve Marx felsefeleri karşısında bir reddiye; bir yandan da düşünürlere ait birçok fikrin Adorno'nun çeşitli yorumları eşliğinde korunmasıdır. Burada Adorno'nun katkı aldığı diğer isimler de ayrıca hesaba katılmalıdır kuşkusuz. Kaldı ki ortada çoklu bir etkilenim ve bu etkilenimlerin bir aradalığı vardır.[171] Bu açıdan negatif diyalektik,

---

167. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 328.

168. *A.g.e.*, s. 364. Ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 259. Bu noktada Adorno'nun tarihi süreklilik ile süreksizliğin birliği olarak nitelediği ve negatif diyalektiğin tarih noktasında süreksizliğe odaklanarak felaketten çıkışı araması gerektiğini düşündüğü kaydedilebilir. Bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 92.

169. Bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 18, 158.

170. Burası Adorno'nun işçi sınıfının öncülüğünü alenen reddettiği, alternatif bir deneyim oluşturabilen herhangi bir bireye ve bir bakıma da örtük biçimde düşünce işçisine bel bağladığı uğraktır. Konuya ilişkin daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New York, 1977, s. 24-5, 30, 31, 32, 34, 36.

171. Adorno'nun felsefi çabasının sistem karşıtı ve Eleştirel Teori kategorisi dahilinde olduğu burada anımsanabilir. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negative*

"model analizlerinden müteşekkil bir orkestra" olarak düşünülebilir[172] –ve bu orkestranın başlıca enstrümanları, Hegel'in ve özellikle Marx'ın felsefesine dair seçkilerden meydana gelir.

Adorno ontolojisinin temellerinin *materyalist* ve *diyalektik* olduğunu, özdeşliğin değil özdeşliksizliğin teorisi olduğunu belirtir.[173] Bu iki felsefi temelin klasik tanımına ve açıklamasına eklemlenen çok sayıda düşünce sıralar.

Adorno, örneğin, materyalizmin "gerçeklik" diye kurgulanan, ancak hakikat dışındaki kavramsal içeriklerin eleştirisi için başvurulan zeminin düşünsel karşılığı olduğunu aktarır.[174] Bu zemine dair hareket noktasının daima *dış dünya*nın *uzam-zaman birliği* ve onun soyutlaması olan *varolan* olduğunu belirtir.[175] Öyle ki ancak varolan kavramına bağlı olarak varlık ile varoluş ayrımına ulaşılabilir. Bu ayrım noktasında Adorno, sıklıkla, negatif diyalektiğin bilinç karşısında varlığın büsbütün bağımsız bulunma halini tanıdığının ve ayrıca varoluşun varlık tarafından soğurulmasına müsaade etmediğinin altını çizer.[176]

Bilginin oluşumunda öznelliğin payını yok saymadan nesnenin önceliğini kabul eden Adorno, diyalektik kavramına işaret ederken, örneğin toplum tarihi özelinde varoluşun "hem kavramların hakikatsizliğinin hem de varolandaki dolaysızlığın ölçütü" olduğunu ifade eder.[177] Bu durumda diyalektiğin kendi üstüne düşünmekten ve kendine dair süreğen bir farkındalık

---

Dialectics, s. 20-2. Ayrıca Martin Jay ve Axel Honneth Eleştirel Teoriye dair dikkate değer tanımlar verirler. Bkz. Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1995, s. 61-92; Martin Jay, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi (1923-1950)*, Çev. Ünsal Oskay, Belge Yay., İstanbul, 2005, s. 69-71.

172. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 37.

173. Örneğin bkz. Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, s. 1, 2 ve 6.

174. Örneğin bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 180, 183.

175. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 122; *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, s. 85, 94.

176. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 125.

177. Adorno'nun bilginin oluşumunda somutun ağırlığı, nesnenin önceliği ve biçimden içeriğe doğru ilerleme bağlamlarına dair düşünceleri için bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 78; *Negatif Diyalektik*, s. 18, 159, 172, 173, 176, 180.

oluşturmaktan vazgeçemeyeceğinden, çünkü ortaya koyduğu anlam kümelerinin gerçekliğe uygun şekilde, *oluşmuş ve* dolayısıyla görece *geçici* birer nitelik taşıdığından bahseder.[178]

Adorno negatif diyalektiğin bilgi nesnesini *thesei* olarak belirler ve doğayı ancak toplum ve çevreyle ilişkisi bakımından konu ederek, *physei*yi dışarıda bırakır.[179] Bu anlamıyla negatif diyalektik, genel ontolojik katkılar da içeren bir toplum ontolojisidir esasen. Başlıca meselesiyse, günün en yakıcı sorunu olarak belirlediği, insan özelindeki tümel-tikel karşıtlığı ve dahası, insanların tümel karşısında direnemeyerek kendi özgünlüklerini koruyamadıkları şeye dönüşmeleri[180] ve bununla beraber, "onu kendilerinden daha yüce bir unsur, gönlünü almak zorunda oldukları bir tin mertebesi"ne çıkartmalarıdır.[181] Bu, Adorno'ya göre, *öznenin yıkımı*dır ve daha da geç olmadan, öznenin geri kazanılması üzerine düşünülmelidir. Fakat öncesinde yıkıma uğramış öznenin içinde bulunduğu *özgürlük yanılsaması*na bir bakmak gerekir.

Birey, şeyleşmiş toplumun yanılsama örüntüleri arasında, ya özgürlükten bihaberdir, ona dair zihninde bir içeriğe sahip olmaktan uzaktır ve özgürlük onun için bir mesele değildir; ya da özgürlük kavramı hâkim düşünce yapıları (burada *ideoloji* demek daha doğru olabilir) tarafından kendisi için hazırlanmış ve o da söz konusu içeriğin zihninde yer etmesine, bulunmasına müsaade etmiştir. Burada egemen fikrin sergilediği toplumsal gerçekliğin neliğine ve kavramsallaştırmalarına göre içerik elbette değişiklik gösterebilir.

Örneğin, son dönem burjuva felsefesinin nominalist yönelime sahip toplum ontolojisi örneklerine bakıldığında, sıradan birey için özgürlük, halihazırda tümelin tüm varoluş biçimlerini belirlemesine karşın, kırıntı ölçüsündeki farklılık hallerine sarılma ve totalite içindeki konumunu başkasına rağmen edinme,

178. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 57, 136, 137; *An Introduction to Dialectics*, s. 13-4.
179. Örneğin bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 115-6, 122; *Negatif Diyalektik*, s. 262.
180. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 311-2.
181. *A.g.e.*, s. 287.

koruma, ilerletme, böylece kendini kendisi olduğuna inandırma koşullarının önünde herhangi bir engel bulunmamasıdır. Öyle ki birey, söz konusu farklılıkların bir başkası tarafından tanınmamasını ve olumsuzlanmasını veyahut kendi konumuna ilişkin bir engellemeyi zihninde *müdahale* olarak niteler. Bu müdahalenin olanaklı olması tüketim toplumunun yapısıyla uyumlu olmasına karşın, birey özgür olmama halinin sorumlusu olarak başkasını, başkalarını anar.

Bir başka örnekse, totalitenin doğrudan tanınmasını ve olumlanmasını savunan kimi son dönem burjuva felsefelerine dayanır. Bu savunuda özgürlük, totalitenin bir parçası olma ve kendini mümkün olduğunca daha fazla benzerlik ilkesine adama, nihayetinde en fazla bütünleşmeyi deneyimleme içeriğine sahiptir. Birey söz konusu koşulları sağladığı ölçüde özgür olduğunu düşünür. Kendini tümelin bir parçası olarak niteler ve söz konusu aidiyetle tümelin tüm oluşunu kendisine mâl eder.

Adorno totalite ilişkilerinde nesnenin ve ona bağlı olarak bir başkasının olumsuz belirlenimi altında bulunan bu öznenin, esas itibariyle bir "özne" olmadığını söyler.[182] Adorno, ne nihai bir ikilik ne de tam bir örtüşme olan özne-nesne ilişkisinde, öznenin totalite altında kendi doğrudan nesnel belirlenimlerini yadsıdığını düşünür. Oysaki öznenin kendini özne kılabilmesi, dolaylı belirlenimlerden sıyrılmasına ve dahası nesnel belirlenimleri özdeşliğe karşıt biçimde kullanmasına bağlıdır.[183] Başka bir deyişle, özne, ancak bu iki koşulu sağlayarak kendi kendisini belirleyebilir. Peki, bunun önündeki başlıca engel nedir?

Adorno'ya göre öznenin kendisini özne kılabilmesinin, eş deyişle kendisini ve nesneyi, sözgelimi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla emeğini aktardığı metayı belirleyebilmesinin olanağı, şeyleşmiş bilincin karşısında bir kendilik, eş deyişle farkındalık bilinci oluşturmaktır. Öyle ki, totalitenin sürekliliği yararına tikelin önündeki en büyük engel rasyonalizasyondur[184] ve

182. *A.g.e.*, s. 22, 270.
183. *A.g.e.*, s. 252, 255. Ayrıca burada bağlama ilişkin olarak Heidegger'e yönelik kimi eleştiriler için bkz. *a.g.e.*, s. 90.
184. Örneğin bkz. *a.g.e.*, s. 315.

rasyonalizasyonun etkisi, ancak direngen bir kendilik bilinci oluşturulmasıyla yok sayılabilir. Bu durumda Adorno, bireyin şeyleşmiş totalite karşısında durabilmesinde *alternatif* bir bilinç inşasını her şeyin önüne koyar. Bu noktada pratiğin rolü de sorgulanması gereken bir mesele olarak belirir; çünkü bireyin kendini özgür kılabilmesinin bir boyutu şeyleşme karşıtı bilincin inşasıysa, diğer ve belki daha sıklıkla etkili olan boyutu da "bilinçli eylemler"dir.[185]

Adorno aklın önemini –örneğin bilginin genişletilmesi gibi etkenleri gözeterek– yok saymadan, bilginin oluşumunda önceliği deneyimde bulur.[186] Burada deneyim, esas olarak, eyleme hallerinden, eş deyişle *pratik*ten meydana gelir. Bilginin oluşumunda pratik için belirlediği önceliğe karşın Adorno, bilginin kullanılmasında pratiğin rolünü teorinin gerisinde bırakır. Bu noktada eleştirel biçimde, artık dile pelesenk olan *teori ile pratiğin birliği* ifadesini anar.[187]

Adorno, teorinin nicelik ve nitelik bakımından yetersizliği koşulunda, söz konusu birlik bakımından teorinin adeta pratiğin uşağı haline geldiğini ve böylece "pratiğin kavramsızlaşmasına, aşması beklenen politikanın bir parçası haline gelmesine, iktidara tâbi kılınması"na neden olduğunu savunur.[188] Bunun sonucu pratiğin başarısız olması ve totalitenin bir parçası haline gelmesidir. Oysa totalite karşıtı bir pratiğin başarılı olması ve yerine göre teorinin gelişimini belirlemesi için arkasında yetkin bir teorinin bulunması gerekir. Kaldı ki ancak böylesi bir koşulun gerçek kılınmasıyla, teori ile pratiğin birliği sağlıklı bir karşılıklı dönüşüm ortaya koyabilir.

Adorno teorik etkinliğin başlı başına öznenin kendisine dayatılana karşı bir direnme, başka bir deyişle, verili olan karşısında bir yadsıma örneği olduğunu düşünür.[189] Bunun köklerini, emeğin *doğa nesnesi*ni olduğu gibi kabullenmek yerine kendi ihtiyaçları için dönüştürme pratiğinin izdüşümün-

185. *A.g.e.*, s. 209.
186. Örneğin bkz. *a.g.e.*, s. 48-9.
187. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 138; *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, s. 209; *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 13-5.
188. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 138.
189. *A.g.e.*, s. 29.

den aldığının altını çizer. Düşünmenin verili olanın ötesine geçme ve durağan kalamama halinin, ideolojik tahakkümün engellerini aştığı sürece, kendisini bir çelişkiler yumağı olan gerçeklik nezdinde pek çok değişime gebe bir olanak olarak dayattığını düşünür.

Adorno'ya göre bilinç bakımından diyalektik, nesnede karşılığı olup da zihinde çelişki olarak ifade edilenin, özneyle olan çatışmasını koruyarak düşünülmesini içerir. Adorno burada özdeşliksizliğin bilhassa görünür kılınmasını salık vererek, diyalektiğe dair klasik *çelişki* tanımına sadık biçimde, çelişkinin özdeşlik açısından özdeşliksiz olana verilen ad olduğunu belirtir.[190] Bu tanımın karşıladığı başlıca örneklerden biriyse, özne ile nesne arasındaki, çerçeve biraz daha daraltılırsa, bilgi ile nesnesi arasındaki ilişkide kendini gösterir. Bu noktada Adorno, bilginin nesnesine mutlak anlamda karşılık geldiği, eş deyişle mutlak anlamda nesnesiyle özdeş olduğu fikrine karşıdır; aksine, bilgi ile nesnesi arasında süreğen bir özdeşliksizlik olduğunu savunur.[191] Bununla beraber, bilginin nesnesiyle oluşturduğu karşılıklılık ilişkisinin ya da sözgelimi bir özdeşlikten bahsedilebilme koşulunun ancak görece bir içerik taşıdığını, çünkü bilginin sürekli farklılaşma halinde olduğunu anımsatır. Dolayısıyla negatif diyalektik daima özdeşliksizliğe işaret etmeli, kavramın kendi anlamı üstüne yönelmesini amaçlamalıdır.[192]

Adorno öznenin, şeyleşmiş bilinç içeriğinde, nesneyle arasında bir uzlaşmazlık hali bulunduğunu ileri sürer. Bir uzlaşmaysa ancak bireyin yanılsama zincirlerinden kurtulmasıyla gerçekleşebilir. Böylesi bir uzlaşma halinde, "özdeşliksiz unsurlar zihnin cebrinden kurtularak serbest kalacak, (...) farklılığın çokluğu ortaya çıkacaktır"; çünkü uzlaşma esasen "aforoz edilmiş çokluğun artık hasım sayılmamasıdır."[193] Dahası "nesnenin, bir nesne olarak hazırlanması sırasında" düşüncede yer vermediği ve

190. *A.g.e.*, s. 17, 139, 176.
191. Örneğin bkz. *a.g.e.*, s. 24-5. Burada Adorno'nun epistemolojik açıdan hem salt mutlaklığın hem de salt göreceliliğin karşısında bulunduğu not düşülebilir. Bkz. *a.g.e.*, s. 43.
192. *A.g.e.*, s. 23.
193. *A.g.e.*, s. 18.

"kaybettiği nitelikleri"ni de edinmenin mümkün kılınmasıdır,[194] ki özne söz konusu koşulda, "nesnelliğin ortalama değerine direnip kendini bir özne olarak özgür kıldığı yerde yanıltıcı suretle tatmin olmak yerine nesneye hakkını" verir.[195]

Nesneyle öznenin büsbütün bir uzlaşma meydana getirmesi, eş deyişle araçsal aklın yerini nesnel akla bırakması, aynı zamanda, öznenin totalite karşısında kendini belirleme olanağını gerçekleştirmesinin, eş deyişle heteronomiyi reddetmesi ve otonomisini tesis etmesinin ilk uğrağıyla örtüşür. Öyle ki birey, düşünce ve ona bağlı olarak eylem anlamında olumsuz tümelin etkilenimini yadsımıştır ve imdi şeyleşme karşısında bir *direniş* sergilemektedir. Bu direniş için Adorno'nun ifadeleri şunlardır:

> Ben şimdi direniş etkenini, yaygın kötülüğün parçası olmayı reddetme etkenini vurgulamak istiyorum; her zaman daha güçlü bir şeye direnmeyi ima eden, dolayısıyla da daima bir ümitsizlik unsuru içeren bir reddir bu.[196]

Adorno totalite karşısında sergilenen direnişi "doğru yaşam"ın birinci adımı olarak belirler.[197] Bu adımda bireyler, totalitenin kuşatması altında kendi özgünlüklerini edinir ve korurlar. Adorno'ya bakılırsa, yanlış yaşam deneyimleyen her bireyin doğru yaşamı dayanılmaz bulması kaçınılmazdır;[198] çünkü tikel böylesi bir yaşama ayak uyduramayacak ölçüde hasarlıdır. Dolayısıyla doğru yaşam, bireyin kendini yeniden inşa etmesi anlamına gelecektir. Bu bağlamda bireyden düşünce ve eylemlerinde daha büyük bir felaketi önlemeyi ölçü alması, kendisini şeyleşmeden bütünüyle arındırması, *insanlığın olumlu tarihsel birikimi*nden belirli bir seçkiyi sahiplenmesi ve yüzünü özgür bir toplum olanağına dönmesi beklenmelidir. Bu sonuncu olanak, bireyin direnişin ötesinde ikinci ve daha büyük bir adım atma fırsatı olduğuna işaret eder.

194. *A.g.e.*, s. 30, 102.
195. *A.g.e.*, s. 162.
196. Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 17.
197. *A.g.e.*, s. 164-7.
198. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 319.

Adorno'ya göre, nasıl ki bireylere dayatılan heteronominin kabulü olumsuz bir toplumsal bütünleşmenin olmazsa olmazıysa, otonominin sağlanması da olumlu bir bütünleşmenin kapalı kapısını açabilecek bir anahtar olarak düşünülebilir. Öyle ki, her bireyin kendi otonomisini temsil ettiği ve böylece bütüne dair olanı kendi özgünlüğünde yansıttığı bir koşullar bütünü, söz konusu bütünleşmenin özetidir. Bu noktada Adorno, bireylerin olumlu bir bütüne kendi otonomileri gereği yöneleceklerini, oluşacak olan bütünleşmenin bir bağdaşıklık değil ama bireylerin bir aradalığını temsil eden bir ayrışıklık olacağını düşünür.

Öyleyse, bireyin ancak ve ancak özgür bir toplumda tam anlamıyla özgür olabileceği söylenebilir burada.[199] Bu gibi bir toplumsal ilişkiler ağında, Adorno birey nezdindeki *dış baskı*nın ortadan kalkmış olmasıyla *iç bastırma*nın da sönümleneceğini düşünür. Ancak tam bir dönüşüm, "muhtemelen çok uzun vadede ve mutat bir nüksetme tehdidi altında" gerçekleşebilir.[200] Lakin bahsedilen gerçekleşmeyle beraber, "her tekil bireyin korkusuz, aktif katılımı"nın kendini gösterdiği, katılımın kurumlarca engellenmediği, aksine kolaylaştırıldığı ve etkili olup gerçek sonuçlara yol açtığı bir bütünün inşa edileceği ifade edilebilir.[201] Adorno böylesi bir bütünleşmenin örneklerine, Brecht'e ait kimi oyunlarda rastladığını, bunun "insanların kötü olmaya gerek duymayacağı" bir toplum olacağını söyler.[202] Bu toplum bireylerin karakter maskelerinden kurtulduğu, çalışma zamanı ile boş zaman ayrımının kalktığı, işgününün radikal biçimde kısaldığı, ötesinde toplumun üretim ve yeniden üretim süreçlerini bizzat öznenin kendisinin belirlediği bir toplumdur.[203] Bireyleri, onların içkin teşekküllerinin yardımıyla belirleyecek olan bu toplumda tek kötülük özgürlüksüzlüktür ve toplum halihazırda bir bütün olarak özgürlüksüzlüğün karşısında bulunacaktır.

Adorno, hem direniş imkânlarından hem de özgür bir toplumun neliğinden bahsederken, bireyin kendi başına, herkesten

199. Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 142; *Negatif Diyalektik*, s. 241, 284.
200. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 241.
201. *A.g.e.*, s. 241.
202. *A.g.e.*, s. 202.
203. *A.g.e.*, s. 240, 253.

bağımsız bir özgürlük isteminin kendisine dahi özgürlük sağlamasının mümkün olmadığını açıklar. Böylesi bir istem, belirli tikellerin tahakkümünü yeniden üretmenin ötesine geçme olanağına sahip olmadığı gibi, kavramsal açıdan açıkça hâkim ideolojinin bir parçasını, yukarıda bahsedilen özgürlük yanılsamasını teşkil eder.[204] Birey özgürlüğü bütün için, eş deyişle herkes için istemelidir. Bu özgürlük savunusu tüm tikellerin özgürlüğünü ve böylece olumlu bir tümelin, sözgelimi bir topluluk ya da toplumun kapsamını savunur. Başka bir deyişle, tümelin özgürlüğünün birey üzerinden kurulmasını istemi olarak belirler.[205] Bu istem doğru bir yaşamın yapıtaşı olarak belirlenebilir.

Bireyin totalite karşısındaki direnişinde ya da ütopyadaki ısrarında gösterdiği iradenin önemli bir rolü vardır. Adorno iradenin, eş deyişle insan bilincine yön kazandıran düşünceler toplamının şeyleşmeyi kırabilmesi için belirli bir potansiyel biriktirmesi gerektiğini düşünür[206] ve irade konusunda yaygın iki yanılsamaya da karşı çıkar.[207]

Bu yanılsamalardan ilki, bireyi saran koşulların yok sayılarak iradenin büsbütün özgür olduğunu öne sürmektir. Oysa "ellerinden hiçbir şey gelmeyen bireyler"e "toplumsal adaletsizliğin bütün yükü"nü yüklemek ve "onları sürekli, karşılayamayacakları kıstaslar"la alçaltmak hiç de doğru değildir.[208] Buna karşılık, ikinci olarak, bireyin iradesinin koşullar gereği edilgin olmaktan kurtulamayacağını savunmak da aynı şekilde yanlıştır. Bu savunu "mevcut durumun hâkimiyetini metafizik yollarla temdit eder, kendi değiştirilemezliğini ilan eder ve bireyi sesini kısıp oturmaya teşvik eder ki zaten bireyin elinden de başka bir şey gelmez."[209] Ne var ki irade kimi zaman koşullara rağmen, kimi zaman da koşulların örtüşmesiyle kendini olumlu anlamda açığa vurabilir.

---

204. *A.g.e.*, s. 239.
205. *A.g.e.*, s. 250-1.
206. *A.g.e.*, s. 240-2.
207. Aşağıdakiler ek olarak bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 76-7.
208. Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 240.
209. *A.g.e.*, s. 241.

Adorno'ya göre koşullar ile irade karşıtlığında olası bir değişim için bireyin fedakârlığı gerekmektedir. Hatta koşulların olumsuz anlamda baskınlığı düşünüldüğünde, bireyin kendi varlığını tehlikeye atmadan herhangi köklü bir değişimin gerçekleşmesinin oldukça zor olduğunu düşünür.[210] Bu nokta Adorno'nun kendisini de sorguladığı, Kant'a benzer biçimde, olanağını gözetmesine karşın gerçekleşmesi noktasında bir bakıma olasılığı düşük gördüğü eşiktir. Öyle ki, Adorno'ya göre toplum tarihine bakıp da sözü edilen bu eşikte umutsuzluğa düşmek hiç de yadırganacak bir tutum değildir.[211]

Eleştirel Bir Değerlendirme

Adorno'nun tüketim toplumu karşısında eleştirel bir toplum ontolojisini ve bu toplum ontolojisinin önerdiği "çıkış kapısı"nı hangi gerekçeler üzerinden ve nasıl inşa ettiğine dair bir serimleme ayrıntılı biçimde verildi. Ayrıca düşünürün Marx ve bilhassa Hegel'le olan ilişkisi ve her iki filozofa yönelik eleştirileri de halihazırda ortaya konulmuş, eleştirilerine kimi notlar düşülmüş oldu.[212] Bu içeriklerin biriktirilmesi marifetiyle, negatif diyalektiğin bireyi, toplumu ve karşılıklı ilişkiselliğini tarihsel bakımdan nasıl açıkladığı, bir özne olarak onlara neler önerdiği, düşünce ve eylem noktasında nasıl bir yol benimsediği anlatıldı. Çalışmanın son bölümündeyse, Adorno'nun birey ve toplum için önerdiği totalite karşıtı alternatiflerin incelenmesinde karşılaşılan kimi belirsizliklerin eleştirel bir değerlendirmesi eşliğinde, bir çıkış kapısı olarak negatif diyalektiğin nihayetinde nereye açıldığı sorgulanacaktır.

Adorno'nun felsefesi, altmışların güçlü sınıf hareketi ve halk muhalefeti günlerinde, pek çok kimsenin ilgisini çekiyordu. Metinlerine ilişkin birçok farklı okuma söz konusuydu. Okumalar-

210. *A.g.e.*, s. 354.
211. Örneğin bkz. Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 163.
212. Bu noktada, başta da belirtildiği gibi, Adorno'nun Hegel karşısındaki tutumunun ikili bir hat çizdiği unutulmamalıdır. Adorno bir yandan Hegel'i karşısına alırken, diğer yandan onu felsefesinin kurucu öğelerinden biri olarak belirler.

daki ayrışmaların başlıca nedeni, Adorno'nun direnişin icrasına ve ütopyanın inşasına ilişkin bağlamlarda kimi belirsizlikler bırakması, dahası önerilerini yeri geldiğinde yeterince somut kılamamış olmasıydı. Bu belirsizliklerin bulunduğu öncelikli meseleler arasında, örneğin toplum tarihi ile ütopya ilişkisi, tikel ile olumlu tümel ilişkisi sorunları, direniş ve ütopya konuları bakımından düzenle karşı karşıya gelme ve toplumsal değişimde şiddet kullanımı koşulları yer almaktadır.

Adorno'nun tüm bu meselelere dair elbette kimi yanıtları vardı. Ancak bunlar yeterli olmadıkları gibi, bir belirsizlik halini de aşamıyorlardı. Ayrıca çalışmaları hermeneutik açıdan birden fazla okumayı geçerli kılmaktaydı. Bu nedenle Adorno'nun metinlerine ilişkin *çatışmalı* okumalar yapılması, bugün de olduğu gibi kaçınılmazdı.

Buna karşılık Adorno, özellikle son birkaç çalışması ve özellikle kimi konuşmalarıyla, daha önceden vermiş olduğu yanıtları daha da belirgin kılmaya çabalamıştır. Ne var ki Adorno'nun kendisinin dahi böylesi çatışmalı bir ortamın parçası olmaktan muaf olmadığı görüldü. Örneğin, metinlerine ilişkin ortaya koyduğu kimi ayrıntılı yorumlar dahi, birçok kimse nezdinde, hermeneutik açıdan kabul edilmedi; hatta söz konusu reddiye şimdilerde kimi isimler tarafından da açık ya da örtük biçimde sürdürülmektedir. Bu tartışmaları gözeterek, bahsi geçen meselelere dair kimi belirleme, çıkarım ve değinilerde bulunmak mümkündür.

Adorno, en azından gelinen aşamada, artık *tarihsel birikim* üzerinden kurgulanacak bir ütopya olanağının söz konusu olamayacağını savunur. Bunun yerine, insanlık tarihine ilişkin bir seçkiyi,[213] eş deyişle belirli bir *miras*ı devralarak, *tarihin dışına çıkma*yı salık verir.[214] Bu noktada ütopyanın kuşatıcı olmaktan

213. Adorno'nun seçki için belirlediği fikir ve eserler noktasında Jameson'ın önemli itirazları bulunur. Bu seçkinin düzen karşıtı birikimin önemli bir kısmını dışarıda bıraktığını anlatır. Bkz. Fredric Jameson, "Sonuç Yerine Bazı Düşünceler", *Estetik ve Politika*, Çev. Ü. Oskay, Alkım Yay., İstanbul, 2006, s. 445.

214. Bu noktada Susan Buck-Morss'ın negatif diyalektik üzerindeki Benjamin etkisini kapsamlı biçimde ele alan isimlerin başında geldiği kaydedilebilir. Örneğin bkz. Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, s. 64. Ayrıca Benjamin'in

çok, ona dahil olanları kapsadığı düşünülebilir. Kendini otonom kılan bireylerin şeyleşmiş ilişkilerin dışına çıkardıkları bir uzam ile zaman birlikteliğinde, bir arada olma iradesini göstermeleridir bu. Peki, ütopya nasıl inşa edilebilir?

Bunun için Adorno'nun bireyin önüne koyduğu ilk basamak, önceki bölümde açıklandığı gibi, totalite karşıtı bir deneyim, eş deyişle düşünce ile eylem bütünlüğü oluşturmaktır. Bu noktada birey karşısındaki ideolojik tahakküm biçimlerine nasıl direnileceği ve nasıl bir alternatif oluşturulacağı düşünürün felsefesinde yeteri kadar açıktır, ancak düzenin zor kullanımı karşısında ne yapılacaktır?

Adorno, bir *karşı zor kullanımı*nı açıkça reddeder ve felsefesinin barışçıl ve şiddetten uzak olduğunun altını birçok kez çizer. Ne var ki felsefesi, şiddet de içinde olmak üzere, direnme ve hatta inşa noktasında zor kullanımına uygun biçimde yorumlanmaya açıktır. Buna karşılık Adorno, "kuramsal modelimi oluştururken, insanların günün birinde bu modelimi molotof kokteylleri ile gerçekleştirmeye kalkışacaklarını düşünmemiştim"[215] gibi ifadeler eşliğinde, söz konusu yoruma karşı çıkar. Bu durum belki Sartre'ın Heidegger felsefesine dair yorumları karşısında itiraz eden Heidegger'in durumuna benzetilebilir. Adorno karşı çıkmış olsa da felsefesine ilişkin söz konusu yorum, pek çok Eleştirel Teori[216] düşünürü için de vuku bulmuş olduğu gibi, uzun süre yaygınlığını korumuştur.

Bu noktada tartışılmak üzere kendini dayatan bir diğer konu da tikel ile olumlu tümel arasında kurulan ya da kurulacak ilişkideki işleyiştir. Adorno, tümelin sadece bir çerçeve teşkil etmesini ve esas belirlenimden yoksun kalmasını önermektedir. Bu fikir hem direniş açısından hem de ütopya açısından

işaret edilen bağlama ilişkin düşüncelere ilişkin olarak bkz. Kurtul Gülenç ve Önder Kulak, "Walter Benjamin versus Karl Marx: Tarih ve Ütopya", *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar*, İthaki Yay., İstanbul, 2017, s. 192-216.

215. Aktaran Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 403.

216. Bugün "Eleştirel Teori" kavramı pek çok farklı figür ve akım için kullanılabilmektedir. Burada nispeten ya da büsbütün Marksizm dışında kalan ve kendini hâkim burjuva felsefeleri dışında tanımlayan çeşitli anlayışlar için kullanılmaktadır. Bahsedilen anlayışların ayırt edici unsurlarından biri, kapitalist toplum ilişkileri karşısında eleştirel bir tavır takınmaları ve anti-kapitalist düzeyde bütünsel ya da kısmi bir alternatif önermeleridir.

geçerlidir. Burada bireyler arası birlikteliğin nasıl olacağı, nasıl örgütleneceği yeterince açık değildir. Adorno'nun anlatılarına bakıldığında, akla daha çok, ağırlıklı olarak yatay olan örgütlenme biçimleri gelmektedir: Herkesin bir diğerinin otonomisini tanıdığı ve ortak ilkeler eşliğinde bir arada durduğu bir örgütlenme biçimi. Burada Adorno, bireyin otonomisinin altını çizerken, "toplumun otonomisi"nden bahsetmez –bu nokta bir örnekle açık kılınabilir.

Örneğin tikeller içinden bir ya da daha fazla kimsenin ilkeleri bilinçli veyahut bilinçsiz biçimde çiğnediği ve böylece birey ya da bireylerin otonomisini aşındırdığı bir noktada, tümelin kendi otonomisini olası bir olumsuzlama karşısında korumak için sergileyeceği bir hareketin koşulu, Adorno tarafından tanınmamıştır; çünkü Adorno'ya göre, söz konusu topluluğun baştan böylesi bir harekete ihtiyaç duymaması gerekir. Burada örneğin Adorno'nun dikey ağırlıklı örgütlenmelere dair eleştirileri anımsanabilir. Başlıca eleştirisi, söz konusu hareketin kalıcı bir sonuç doğurmayacağı yönündedir. Önerisi, her bir bireyin alternatif deneyimin tam ve sürekli kılınmasını önemseyerek aksi bir koşulun oluşmamasına odaklanmaktır. Bu noktada ikisinin karşılıklı ilişkisine ihtiyaç olduğu eleştirilerineyse katılmaz.

Adorno'nun önerdiği çıkış kapısı, otonom bireyler eliyle, tarihin dışına çıkan bir ütopyaya açılır. Fakat gün geçtikçe, değil nihai uğrağa varmak, totalite karşıtı bir deneyim inşa etmek dahi zorlaşmaktadır. Öyle ki, şeyleşmiş bilincin sürekli daha fazla derinleşmesi ve rasyonalizasyonun onu gittikçe daha fazla pekiştirmesi sonucu, bireyin *manipülatif karakter*inin *her geçen gün* daha da güçlendiği ve kendisini durmadan yenileyen nesneler dünyası karşısında bireyi daha da edilgin kıldığı görülür.[217] Bu bağlamda beklenen değişimlerin vuku bulmadığı ve akışını sürdüğü zamanın anlamı, önerilen alternatiflerin insanlıktan durmadan uzaklaşmasıdır. Bu uzaklaşma, maalesef beraberinde yeni Auschwitz benzeri felaketleri çağırmaktadır.

217. Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, s. 198, 199.

Adorno'nun felsefesinde Auschwitz önemli bir semboldür.[218] Bu sembol geçmişin, şimdinin ve geleceğin Hitlerleri nezdinde bir modeli çağrıştırırken, insanlığın geri kalan kısmı için de gerçekleşmiş bir felaketi imlemektedir.[219] Auschwitz kendisi gibi onlarca toplama kampına ve gerisindeki tüm makro ilişkiler ağına işaret eden bir mikro ilişkiler ağıdır. Bütünüyle *tarihsel bir sonuç* olan ve yıkılmasına karşın etkileri süregelen ve dahası yaygınlaşan, 1925-1945 yılları arasındaki Almanya toplumunun ve ötesinde faşizmin işgal ettiği Avrupa'nın ve nicesinin temsilidir.[220]

Auschwitz ortadan kalkmış olsa da dünyada yaşananlar, tehlikenin örtük ya da etkin biçimde, daima varlığını sürdürdüğünü ve sürdüreceğini düşündürmektedir; çünkü Auschwitz'in inşasını mümkün kılan toplumsal ilişkiler, aşılmış bir felaket uğrağının içinde öylece hapsolmamıştır. Aksine her parçası, totalitenin bünyesine tarihsel bir deneyim olarak katılmıştır. Bu nedenle Auschwitz, esasen, insanlık için daimi bir tehdittir ve "Auschwitz'den sonra yaşanıp yaşanamayacağı sorusu" ontolojinin başlıca meselelerinden biri haline gelmiştir.[221] Öyle ki, yeni bir Auschwitz'e ilerlemek için şimdi sadece birkaç adım atmak yeterlidir.[222]

Bu şeyleşmiş totalite mevcudiyetini sürdürdükçe, birey her an için yeni bir Auschwitz yaratabilir bir varlığa dönüşmeye adaydır. Bir başka ifadeyle, uygarlığa karşı barbarlığı örgütlemeye hazırdır.[223] Kaldı ki Adorno'nun "doğru yaşam"ın ölçüsü

218. Burada özellikle Adorno'nun "Auschwitz'ten sonra şiir yazmak barbarcadır" ifadesi öne çıkar. Bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 362; *Edebiyat Yazıları*, Çev. S. Yücesoy ve O. Koçak, Metis Yay., İstanbul, 2012, s. 179. Adorno'nun ifadesine dair kimi değerlendirmeler için bkz. Klaus Hofmann, "Poetry After Austwitz: Adorno's Dictum", *German Life and Letters*, Sayı 58 (2), 2005, s. 187, 190; Eva Geulen, "Endgames: Reconstructing Adorno's 'End of Art'", *New German Critique*, Sayı 81, 2000, s. 156.

219. Michael Rothberg, "After Adorno: Culture in the Wake of Catastrophe", *New German Critique*, 72, 1997, s. 54-5.

220. Bkz. *a.g.e.*, s. 57. Ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 4.

221. Theodor W. Adorno, *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, s. 169, 184, 186, 191, 194-8.

222. Bkz. Michael Rothberg, "After Adorno: Culture in the Wake of Catastrophe", s. 58-9.

223. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, s. 4.

olarak belirlediği daha büyük bir felaketi önleme çabasında geçen "felaket" ifadesi, işte tam da yeni Auschwitz örnekleridir.

Birey, farkında olsun ya da olmasın, şeyleşmiş toplum içinde, kapalı yerde kriz geçiren bir *klostrofobik* gibidir.[224] Bunun çok çeşitli semptomları olduğu düşünülebilir. Örneğin, bireyin gündelik sorunlar karşısında yaşadığı aşılamayan sıkışmışlık hali ve onu takip eden süreğen mutsuzluk hali bunların başlıcalarıdır. İşte zaman geçtikçe totalite, gerçekleşmeyen alternatifler karşısında, "aklını kaçırmakta olan klostrofobik"in çaresizliğini kullanarak, söz konusu semptomları yeni bir Auschwitz'in inşasına yönlendirmektedir. Bu noktada Adorno tedirgindir ve *kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi*ni beklediği birey karşısında şüphecidir. "Ne yapmalı?" sorusu karşısında önerilerini somutlaştırırken eğitim ve kendini yetiştirmenin belki hemen bir çözüm olabileceğini düşünür.[225]

Adorno, kapsayıcı bir toplumsal değişimin olanaklı ama pek az olası olduğu ve dahası direnme koşulunun sürekli daha da zorlaştığı fikriyle,[226] adım adım bir *içe kapanma*ya yönelir. Başka bir deyişle, önerdiği çıkış kapısının az ilerisinde, bireyin çevresine kendisini savunması amacıyla duvarlar örer ve böylece kendini bir çıkmaza sürükler. Bu duvarlar marifetiyle Adorno, bir sığınak yaratmak istemektedir, ki burada dikkatini özellikle sanata verir. Sanatın totalite karşısında güçlü bir savunmanın tuğlalarını oluşturabileceğini düşünür. Bu sanat üretiminin görevinin "insanın şakağına tabanca dayamış gibi görünen dünyanın gidişatına direnmek" olduğunu ifade eder.[227] Böylece karşı koyma noktasında çabasını sanat üretiminde somutlaştırır.[228]

224. Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, s. 193.
225. *A.g.e.*, s. 194. Bu noktada Adorno'nun konu bağlamında, spor müsabakalarına ilişkin verdiği bir örnek için bkz. Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, s. 216-7; Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 380-1.
226. Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, s. 192-3, 203.
227. Theodor W. Adorno, "Bağlanma", Çev. Ü. Oskay, *Estetik ve Politika*, Alkım Yay., İstanbul, 2006, s. 385.
228. Bu noktada Adorno şunları ifade eder: "İlerleme ve barbarlık kitle kültüründe öyle iç içedir ki bugün, ancak o kültüre ve teknik araçlardaki ilerlemeye karşı barbarca bir perhiz geri getirebilir barbarlık dışı koşulları. Sahte zenginlikleri ve

Adorno'nun savunma refleksiyle, çıkış kapısının az ilerisinde bireyin çevresine ördüğü duvarlar, felsefesinin kapsamına bakıldığında, düşünceleri içinde son derece zayıf bir konuma sahiptir. Bu durumda felsefesine ilişkin bir *iç eleştiri* yoluyla bireyin yoluna devam etmesini sağlamak mümkündür. Adorno'nun felsefesi böylesi bir potansiyele sahiptir. Öyle ki, Adorno'nun *tarihin dışına çıkma* önerisi, oldukça kuvvetli bir öneridir. Bu öneri yekûn bir bakış açısı gözetildiğinde, tarihsel birikime bağlı fikirlere düşülen önemli bir şerh olarak alınabilir. Bununla beraber, direnişin icrasında totalite karşıtı deneyim vurgusu ve ütopyanın inşasında "sorun çıkmadan sorunu baştan önleme" ufku, tarihsel sorunların değerlendirilmesinde önemli bakış açıları sunmaktadır. Bu iki bağlama karşın, "sınıftan kaçması" ve topluluğun otonomisini kendine mesele olarak almamasıysa, tümel deneyimin kurgulanması ve sorgulanması noktasında düşünürün elini bir hayli zayıflatmaktadır.

pahalı üretimi reddetmeyen, renkli filmleri ve televizyonu, milyoner dergilerini ve Toscanini'yi geri çevirmeyen hiçbir sanat yapıtının, hiçbir düşüncenin sağ kalma şansı yoktur. Kitlesel üretim için tasarlanmamış olan eski medya yeni bir değer kazanıyor bu koşullarda: Bağışıklığın ve doğaçlamanın değeri." Bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 54.

Nehirde Sabit Durmaya Çalışmak: Hans-Georg Gadamer'in Muhafazakâr Tarihselciliği Üstüne*

Ömer B. Albayrak

Giriş

Avrupa düşüncesi içinde özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında gündeme gelen sosyal bilimlerde yöntem tartışmalarının bir kısmı da 1960'ta yayımlanan *Hakikat ve Yöntem* üzerinden hermeneutik ve onun en önemli temsilcisi Hans-Georg Gadamer'in düşüncesi ekseninde gelişti. Daha geniş bir çerçeveden bakıldığında, tartışmanın Avrupa'yla sınırlı kalmadığı ve sadece sosyal bilimlerde gerçekleşmediği de söylenebilir. Thomas S. Kuhn 1962'de yayımladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'yla doğa bilimleri alanına, bilimin toplumsallığı ve tarihselliğini vurgulayan bir müdahale yapmış, o güne dek kuşku duyulmayan ilerleme ve "saf" bilgiyi hedefleyen bilimsel faaliyet fikirlerini ciddi biçimde tartışmaya açmıştı. Jürgen Habermas'ın 1968'de okura sunduğu *Bilgi ve İnsani İlgiler* ise, benzer bir müdahaleyi sosyal bilimlerdeki yeni-pozitivist eğilimlere karşı yapmak amacını güdüyordu. Habermas'ın temel kaygısı, yüzyıl başındaki *linguistic turn*ün[1] de etkisiyle sosyal bilimlerde yeniden kendini gösteren pozitivizmin bir yandan her şeyi dile indirgemesine

* Metnin son halini almasındaki değerli katkıları için Selami Varlık ve M. Şamil Şen'e teşekkürlerimi sunarım.

1. Dile dönüş: Yirminci yüzyıl boyunca etkili olmuş, dilin dışında bir felsefi soruşturma ya da hakikat arayışı olanağı bulunmadığını savunan, analitik felsefeden Kıta felsefesine dek varlık göstermiş düşünce akımı.

(olguların yerine, olgular üstüne önermelerin ve bunların çözümlemesinin geçmesi) bir yandan da bilgi teorisinin çözülerek, yerini bilimsel bilgiyi tek bilgi olarak gören bilim teorisine bırakmasına karşı "radikal bilgi eleştirisinin sadece toplum teorisi olarak mümkün" olduğu fikrini öne çıkarmaktı.[2] Her ne kadar kitabın yayım tarihi yukarıdaki tarihleri biraz geriden izler gibi görünse de aslında Habermas'ın konuyla ilgisi 1963-64 yılında Heidelberg'de verdiği derslere kadar geri gitmektedir.[3] Vesile her ne kadar pozitivizm olsa da bilginin toplumsallığı temel alan bir teori çerçevesinde düşünülmesi gerektiği fikri, bu çerçevenin dışında konumlanan başka okulları da tartışmaya katmak zorundaydı. Habermas ismini andığımız kitabında fenomenolojiyi, dil felsefesini ve hermeneutiği tam da bu çerçeveden ele alarak tartışır ve önceki sınıflandırmalara hiç uymayan yeni bir "bilim" olarak psikanalizin bakış açısı ve yöntemlerini ideoloji eleştirisi bağlamına oturtmaya çalışır.

Sadece yukarıda özetlediğimiz çerçeve içinde kalacak olursak, Gadamer ve hermeneutik tartışması Habermas'ın eleştirel teoriye getirdiği revizyon bağlamında özel bir konumu hak edecek bir nitelik taşımaz. Ancak konunun tarihsel seyri ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'le ilişkisi dikkate alındığında mesele sosyal bilimlerde yöntem tartışmaları gibi basit bir akademik çerçevenin sınırlarını aşarak felsefenin ve daha genel olarak düşünmenin toplumsal ve politik niteliğiyle işlevine doğru genişler. Bu nedenle, önce bu noktadan başlayıp oradan Gadamer ile Hegel ilişkisine doğru gelmeye çalışacağız.

Felsefenin Toplumsallığı

Michel Foucault'nun Collège de France'ta verdiği derslerin bölümlerinden oluşan ve 1984'te "Aydınlanma Nedir?" adıyla yayımlanan metni, Immanuel Kant'ın aynı başlıklı metnini tartışır ve Kant'ın metninde bir ilkle karşılaştığımız saptamasını yapar: "Bence Kant'ın bu metinde ilk defa ele alır göründüğü soru, şimdiki zaman sorusu, güncellik sorusudur: 'Bugün neler

2. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, s. 9.
3. *A.g.e.*, s. 10.

olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir?'[4] ve 'şimdiki zamanda, felsefi düşünme için fiilen anlamlı olan nedir?'"[5] Burada Foucault'nun kastı, bir filozofun kendi döneminin olaylarını bir yurttaş olarak izlemesi değil, filozofun filozof olarak kendi çağına bakması, onu felsefi olarak ele almasıdır.

Bunun ilk olarak yapılması ne demektir? Platon ve Aristoteles siyaset felsefesi alanında yapıtlar verip ideal bir toplum düzeninin nasıl olması gerektiği üstüne konuşmamışlar mıdır? Ya da Thomas Hobbes *Leviathan*'ı yazarken İngiltere'deki iç savaşın getirdiği felaketi unutmuş mudur? Bu açıdan, Kant'ın yeni bir şey yaptığını söylemek güç. Foucault da metninde bunu iddia etmiyor zaten. Platon ve Aristoteles, söylediğimiz gibi, ideal bir düzeni bulmaya çalışıyorlardı; ama bunun, yaşadıkları dönemde ve kendi toplumlarında somut olarak nasıl yapılacağına ilişkin hiçbir şey söylemediler, ayrıca bu filozofların düşüncelerinin toplumlarının güncel durumunun somut eleştirisinden çıktığı da söylenemez. İdeal rejim fikri onlar için pratik olmaktan önce teorik bir sorundu ve kısaca ifade etmek gerekirse, yanıt aradıkları soru, "ideal bir rejim olsa neye benzerdi?" sorusuydu. Her iki filozofun da böyle bir ideal rejimin gerçekleşmesini pek muhtemel görmediklerini de metinlerinden biliyoruz. Eş deyişle, her iki filozof da içinde yaşadıkları toplumun ekonomik, sosyal yapısının, oradaki iktidar ilişkilerinin somut bir eleştirisini yapmış, orada tespit edebilecekleri sorunların çözülmesi için politik bir program ya da eylem reçetesi önermiş değillerdir. Ya da örneğin Francis Bacon resmî görevlerde bulunmuştu ama felsefeci olarak temel derdi doğa bilimlerinin mantığını yenilemekti. Hobbes *Leviathan*'ı yazarken bir daha iç savaş gibi korkunç olaylar yaşanmaması için iktidarın mutlaklaştırılması gerektiğini ileri sürerken eski politika teolojisini reddederek hayalî bir "doğa durumu" betimlemesinden ve buna bağlı bir insan doğası fikrinden yola çıkıyordu. Kant "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" başlıklı risalesinde bile, gelecekte devletlerin nasıl işlemesi gerektiğine ilişkin tezleri sıralarken

4. Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, Çev. Işın Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 163-4.
5. *A.g.e.*, s. 164.

bunu soyut bir teorik çalışma olarak ideal devlet ve ideal yönetici için söyler gibidir. Oysa Foucault'nun dikkati çektiği üzere, "Aydınlanma Nedir?" metni felsefenin ilk kez kendi çağına somut olarak baktığı metindir. Bugün Alman toplum felsefesindeki ve sosyolojisindeki önemli kavramlardan olan *Zeitdiagnose*nin, eş deyişle çağa tanı koymanın bir örneği denebilir bu metne. Ancak Kant'ın felsefenin toplumsal işleviyle ilgili hamlesi sadece bu metinden ibaret değildir. Kendi çağının terminolojisiyle söyleyecek olursak, bilgi üretmeyi amaçlayan teorik bilimlerle ahlaklı eylemin koşullarını araştıran pratik bilimlerin yanı sıra bir de *pragmatik* bilim olarak antropolojiyi görürüz Aydınlanma filozofunda. İnsan doğasının matematikselleştirilebilir olmayışı onu fiziğin dışında bırakırken, ahlak yasasını bulmaya çalışan ahlak felsefesi de yine evrensel olduğu varsayılan akla dayandırır kendini. Oysa antropoloji, pragmatik bir bilim olarak "insanlara, hedeflerini gerçekleştirmede yardımcı olma amacını taşır."[6] Eş deyişle, Kant'la birlikte felsefe, somut insan yaşamına ve onun somut varlığına eğilmeye başlamıştır denebilir.

Bu ilk adım Kant tarafından atılmış olsa da onu tamamına erdiren ve felsefenin tümüyle toplumsal bir faaliyet olduğunu söyleyen Hegel'dir. Jena'ya, Friedrich Schelling'in yanına geldikten sonra yayımladığı *Fichte ve Schelling'in Sistemleri Arasındaki Fark* adlı metninin "Günümüz Felsefesinde Öne Çıkan Kimi Biçimler" başlıklı bölümü bu ilişkiyi kurmaya ve temellendirmeye ayrılmıştır. Yine Aydınlanma'yı anmamız gereken bir başka nokta bu metinde karşımıza çıkar. Eski din adamı, dönemin Aydınlanmacı *Popular philosoph*u Karl Leonhard Reinhold'un, kendi çağının tüm bilimsel ve politik gelişmeleriyle bağlantılı olarak felsefeyi bir bilim olarak kurmak amacıyla ortaya attığı "aklın ihtiyacı" fikrinden esinlenerek "Felsefe(nin) İhtiyacı" başlığını koyduğu alt bölümde Hegel, felsefenin doğasına ilişkin daha önce dile getirilmemiş şeyler söyler. Henüz oldukça Kantçı bir dille konuşsa da Tin kavramına[7] sahip olduğunu gördüğümüz

6. Alix Cohen, *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*, Palgrave McMillan, Hampshire, 2009, s. XII.

7. Tinin Hegel'deki en özlü tanımı şöyle verilebilir: "Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır. (...) insanda gerçekleşmesi, onun tarafından var kılınması

genç Hegel, bu bölümde Mutlağın kendini göstermesinde ortaya çıkan sonlu biçimlerin zamanla birbirlerinden ayrıştıkları, otonomlaştıkları ve birbirlerine karşıt konumlara kaydıkları tanısından hareketle bu ikiye ayrılmayı, yarılmayı "felsefe(nin) ihtiyacının kaynağı"[8] olarak tanımlar. Anlama yetisinin, doğası gereği gerçekleştirdiği, mutlağı, bütünü sonlu biçimlere bölme, parçalama etkinliği, akıl yetisine geçmedikçe sadece bu sonlu biçimleri sonluluklarında yeniden üretecek, ama onları asla birliğe kavuşturamayacaktır. Peki, bu karşıtlıklar nelerdir? Burada Hegel'in yanıtı birkaç katmandan ya da veçheden oluşur, bakış açısına göre içerik değiştirir:

> Başka zamanlarda tin ile madde, ruh ile beden, iman ile anlama, özgürlük ile zorunluluk vb biçimler altında ve kısıtlı alanlarda hâlâ kimi biçimlerde anlamlı olan ve insani çıkarların tüm ağırlıklarının bağlı oldukları karşıtlıklar, kültürün ilerleyişiyle akıl ile duyusallığın, zihin ile doğanın ve genel kavramı açısından, mutlak öznellik ile mutlak nesnelliğin karşıtlığı biçimine geçmişlerdir.[9]

Toplumların tarih boyunca yaşadıkları çatışmalı dönüşümlerin temelinde, tinin ona yaşam veren karşıtlıklarının artık o yaşamı üretemez olması, birbirlerine karşı işlemeye başlaması ve çatışır hale gelmesi yatar bu bakışa göre. Ancak Hegel'in aynı sayfalarda vurguladığı gibi, ikiye ayrılma ne kadar yaşama aitse, birliğe gelmeye çalışma da o kadar asli bir öğedir. İşte bu birliğe getirme işini yapacak olan yeti de karşıtlıkları dondurmayıp onların temelindeki birliği görebilen akıl yetisidir. Buraya kadar anlama yetisi ve akıl kavramlarının Kant'ın tanımladığı biçimiyle kullanıldıkları açık, ancak Hegel bunları bireysel yetiler olarak görmek yerine onların aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bir doğaya sahip olduklarını düşünür, böyle bakıldığında felsefenin de toplumsal bir varlığı olduğu ortaya çıkar.

Ancak bunu yapabilmesi için felsefenin bakış açısını değiştirmesi gerekecektir. Bu karşıtlıkları donmuş karşıtlıklar olarak

---

gerekir." Bkz. G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003, s. 55; *Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1955, s. 50.

8. G.W.F. Hegel, *Werke*, Cilt II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, s. 20.

9. *A.g.e.*, s. 21.

düşünmenin aynı durumu yeniden üretmekten başka bir işe yaramayacağını yukarıda belirtmiştik. Dolayısıyla katı olanı akışkanlaştıracak, donmuş olanı hareketiyle birlikte kavrayacak, eş deyişle karşıtları birliğe getirecek bir şekilde düşünmelidir felsefe: "[Z]ihinsel ve gerçek dünyanın olmuş halini bir oluş olarak, onun ürünler olarak varlığını bir üretim olarak kavramak."[10] Burada ne zaman, nerede, hangi filozofun bu görevi yerine getireceği rastlantıya kalmıştır; ama bu rastlantısallık Tinin, eş deyişle Mutlağın zamansallıktan, tarihsellikten kopuk olmayıp tam tersine kendisini zamanda gerçekleştirdiğini savunan Hegel için bir çelişki teşkil etmez. Kendisi de bu çerçeveye dahil olarak dünya tarihini özgürlük fikrinin kendisini dünyada gerçekleştirmesinin tarihi olarak yorumlar.

Bu terimlerle dile gelen düşünce, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Önsöz"ünde "hakiki olanı sadece töz olarak değil aynı zamanda özne olarak kavramak ve ifade etmek"[11] biçimini alacak ve yine aynı "Önsöz"de Hegel, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninde yaptığına benzer bir *Zeitdiagnose* ortaya atacaktır:

> Ayrıca çağımızın bir doğum ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir. Tin varoluşunun ve tasavvurunun şimdiye kadarki dünyasından kopmuştur, onu geçmişe gömmeye başladı ve yeni biçimini almaya çalışıyor.[12]

Yine Hegel'in düşüncesinin tarihsel kökenlerine baktığımızda birkaç hattın bir araya geldiğini görürüz. Bir yandan akıl ile imanın çelişmediğini savunan Protestan reformu, öte yandan Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin dünyayı dönüştürücü tavrı ve gücü, toplumların sabit ve mutlak olmadıkları fikriyle bir araya gelerek, felsefeyi dünyanın özgür insan eylemiyle değiştirmesinin ve akla dayanarak yönetebilmesinin araçlarından biri, ama aslında tüm öbür araçları mümkün kılacak temeli olarak karşımıza çıkarır. Ama burada, Marx'ta –en açık ifadesini *11. Tez*'de göreceğimiz– dünyayı değiştirmenin aracı olarak felsefe

10. G.W.F. Hegel, *Werke*, Cilt II, s. 22.
11. G.W.F. Hegel, *Werke*, Cilt III., s. 22-3.
12. *A.g.e.*, s. 18.

fikrini bulduğumuzu söylemek zorlama olacaktır. Hegel için felsefenin işi bugünü, onu var eden geçmişle kavramaktan ibarettir ve geleceği biçimlendirmeye çalışmaz; çünkü bu siyasetin işidir ve "Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlığın çökmesiyle uçuşuna başlar."[13] Üstelik tarihteki önemli kişilikler geleceği sezdiklerinden ya da gördüklerinden değil, içinde yaşadıkları dönemin ihtiyaçlarını sezdiklerinden tarihe yön verebilmişlerdir. Onları harekete geçiren güç onlar açısından kendi tutkuları olsa da, "aklın kurnazlığı" onların tutkularını kullanarak tinin, eş deyişle insan dünyasının ilerlemesinin araçları yapar. Dolayısıyla, daha sonra Marx'ın ağzından "insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar (...) ama dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili ve geçmişten aktarılan koşullara göre"[14] biçiminde duyacağımız tespit Hegel'in düşüncesinde tinin, yılların biriktirdiği tözün izin verdiği koşullar olarak dile gelir.

Öte yandan, metafizik temelde felsefenin işi hiç de daha az dönüştürücü, daha az yıkıcı değildir. Tin birikmiş tarihsellik olarak, bugünde yaşayan geçmiş olarak tözken, onu var eden insan eylemi de bütünün negatif yönü olarak, o tözü hem yorumlayan hem de eylemiyle var eden, dönüştüren gerçek insanlara dayanır. Dolayısıyla töz-özne karşıtlığında takınılan tavır doğrultusunda Gadamer'in ve Hegel'in tutumları da birbirinden ayrışır, birbirlerine göre konumları bu karşıtlık üzerinden belirgin hale gelir. Hatta meselenin özünün burada yattığını söylemek abartı olmayacaktır. Üstelik Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'in İngilizce çevirisinin ikinci basımına yazdığı "Önsöz"ün sonunda "metafizik geleneği, özellikle de onun büyük yaratısı Hegel'in spekülatif diyalektiği bize yakın duruyor"[15] cümlesini dikkate aldığımızda bu ilişkinin niteliği daha da ayrıntılı ve karmaşık hale gelir. O halde nedir bu konumlanışa göre Gadamer'in tutumu?

13. G.W.F. Hegel, *Werke*, Cilt VII, s. 28.
14. Karl Marx, *MEW*, Cilt VIII, Dietz, Berlin, 1960, s. 115.
15. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, gözden geçirilmiş ikinci basım, İng. Çev. W. Glen-Doepel, Continuum, New York, 2004, s. XXXIII.

Hegel'e Karşı Gadamer

Avrupa düşüncesinde yirminci yüzyıl eşliğinde insan ve toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı olarak açıklamaya değil, anlamaya dayandığı fikri genel olarak kabul görmeye başladıktan sonra bu alanın epistemolojisinin kendine has yapısı da zaman içinde biçimlenmeye başladı. Doğa bilimlerindeki gibi evrensel yasaların olanaklı kıldığı kesin öngörünün bu alanda mümkün olmaması, açıklamanın ancak olaylar gerçekleştikten sonra geriye dönük olarak yapılabilmesi, üstelik bunun da birçok farklı açılardan yapılabilmesi, insan ve toplum bilimleri alanında yorumun son derece temel bir araç olduğu fikrini belirgin kıldı. Bu bakış açısının, insan ve toplum bilimlerinde hakikatin doğasına ve imkânına ilişkin düşünceyi de etkilemesi kaçınılmaz olduğundan, bu alandaki tüm tartışmalar önünde sonunda yöntem meselesine gelip dayanır. Gadamer ve onun "etkiler tarihi" kavramı çevresinde şekillenen yaklaşımı da tartışmalara bu bağlamda dahil olur.

Sosyal Bilimler ve Hakikat

Metnin başında Gadamer'in düşüncesinin sosyal bilimlerde yöntem tartışmaları bağlamındaki yerini vurguladık. Buna ek olarak Gadamer'in temel kitabının adının *Hakikat ve Yöntem* olduğunu da aklımızda tutalım. Ancak Gadamer açısından sorun tam da burada yatıyor: İnsan deneyimi sosyal bilimlere ya da insan bilimlerine veya bu bilimlerin yöntem tartışmalarına indirgenemeyecek bir zenginliğe sahiptir. Kendisinin felsefi bir faaliyet olarak tanımladığı hermeneutik yaklaşımı açısından temel mesele, insanın hakikat deneyimidir ve bunun esasen anlama faaliyeti olarak düşünülmesi gerekir. Avrupa tarihinde Aydınlanma döneminden itibaren gelişerek, dönüşerek günümüze gelen akla dayalı, nesnel bilimsel bilgi üretimi ve bunun yöntemle elde edilmesi fikri günümüzde o denli baskın hale gelmiştir ki, Gadamer'e göre bu, bizim hakikatle kurduğumuz temel ilişkinin yerine geçmiştir. Hatta bu durum, söz konusu ilgiye eklenen tarihselcilik fikriyle birlikte yaşamın her alanının bilimsel bilginin nesnesi haline gelmesine neden olmuştur. Bu

bakış açısıyla, toplum üstüne bilgi almak için toplum bilimlerine, sanat üstüne bilgi sahibi olmak için sanat tarihine ve estetik teorilerine, felsefe üstüne bilgilenmek için felsefe tarihine, din ya da Tanrı ile ilgili bilgi edinmek için de ilahiyata başvurulur.

Bu bilimler elbette ilgili araştırma alanına göre bize bilgi verirler; ancak Gadamer'in –Heidegger'den hareketle– vurguladığı üzere, insanın hakikatle kurduğu temel ilişkiyi yok saydıklarından ya nesnellik yanılsamasına ya da tarihselciliğin doğal sonucu olan göreceliliğe düşmekten kaçamazlar. Oysa gözden kaçırılan temel ilişkiye bakıldığında insanın sanat yapıtını deneyimlemesinde, dinsel deneyiminde ve felsefi faaliyetinde, bilimsel bilgiye indirgenemeyecek bir hakikat deneyimi söz konusudur. "Felsefe, sanat, tarih deneyiminin kendisi. Tüm bunlar, içinde hakikatin açığa çıktığı deneyim türleridir ve bilimin yöntemsel araçlarıyla doğrulanamazlar."[16] Gadamer'in "hep omuzlarımın üzerinden bana bakıyormuş gibi"[17] hissettiğini söylediği hocası Heidegger'e başvuracak olursak, onun "bilim düşünmez"[18] fikrinin devamını burada görüyoruz. Doğa bilimleri açısından bakıldığında bu söz anlaşılır gelecektir. Bilim, cisimlerin hareketini sabit yasalara bağlı olarak açıklar; ama bunun anlamı üstüne düşünmez ya da zaten bu soruyu dışarıda bırakmıştır. İnsan bilimleri ve Gadamer'in öne çıkardığı disiplinler açısındansa mesele biraz daha karmaşıktır. Sözgelimi, üniversitede felsefe eğitimi almış olmak insanı filozof yapmaz, sadece felsefe tarihi konusunda bilgili yapar. Ama felsefenin insan için, her bir insan-bireyi için anlamı, bu bilgi yığınının kuşatabileceği bir yapıda değildir. Geçmişe ilişkin bilgilerimiz bizim doğrudan doğruya deneyimlediğimiz yaşamdaki tarihselliği, onun somut deneyimini açıklayamaz. İlahiyatın ürettiği bilgiler inanan kişinin iman deneyimine ilişkin hiçbir şey söyleyemez. Sanat tarihi ya da estetik teori, kişinin sanat yapıtı karşısındaki deneyimi söz konusu olduğunda sessiz kalır. Tüm bu örneklerde Gadamer'e göre

16. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Cilt I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, s. 2.
17. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt II, s. 491, Gadamer'den aktaran Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, 2000, s. 16.
18. Martin Heidegger, "What Calls For Thinking?", *Basic Writings*, İng. Çev. D.F. Krell, HarperCollins, New York, 2008, s. 373.

söz konusu olan, bir anlama faaliyetidir ve bu da bir geleneğin bugüne aktardığı, eş deyişle tarihten beslenen bir ortamda var olur. Ama bu anlama teorik-bilimsel bir doğrunun anlaşılması değil, o yapıttaki hakikatin deneyimlenişinin anlaşılmasıdır. Peki, bizi doğruya götüren en emin, hatta tek yolun bilimsel (eş deyişle deney-gözlem ve mantıksal tutarlılık taşıyan) yol olduğu fikri bu kadar baskınken, ne tür bir hakikatten söz ediyor olabilir Gadamer?

Filozofun 1957 tarihli "Hakikat Nedir?"[19] başlıklı metnine baktığımızda bu sorunun genel bir ilk yanıtını bulabiliriz. Bu metinde Gadamer, hocası Heidegger'in hakikat fikrini temel alır. Buna göre, felsefe tarihi boyunca, Platon'dan başlayarak günümüze gelen süreç sonucunda hakikat önermesel doğruluğa indirgenmiş, önerme nesneye uyuyorsa doğruluk değeri kazanmış, uymuyorsa da yanlış olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu epistemolojik boyutun temelinde, onu da mümkün kılan ontolojik bir hakikat fikri vardır ve bu Antik Yunan düşüncesinde *aletheia* sözcüğüyle dile getirilmiştir. Bu sözcük bugün "doğruluk, hakikat" olarak çevrilse de kökeni daha fazlasını söyler: *A-letheia* üstü örtülü olanın açığa çıkması demektir, eş deyişle varlığın hakikatinin açığa çıkması, kendini göstermesi demektir. İnsan bu açığa çıkmanın gerçekleştiği zemin olduğundan, varlık ve onun anlamı sorusuyla muhatap olan insandır. Bu açığa çıkma en temelde dilde gerçekleştiğinden, dil de "varlığın evi" olur. Önermesel doğruluk ancak bu temelde mümkündür. Dolayısıyla bilginin temelinde varlık ile insanın onunla kurduğu ilişki vardır. Bilimler bu ontolojik zemini göz ardı ettiklerinden, daha doğrusu onu var sayıp dışarıda bıraktıklarından, bunun üstüne düşünmezler ve yalnızca kendi yöntemleriyle sınırlı kalarak bilgi üretirler. Bilindik örneği verecek olursak, Van Gogh'un "Köylü Ayakkabıları" tablosu üstüne sanat tarihi ve estetik teori ressamın bu yapıtı nasıl ortaya çıkardığını, hangi teknikleri kullandığını, bunların nasıl değişip geliştiğini, bunun resim tarihinde nereye karşılık geldiğini vb anlatır durur. Heidegger ise aynı tabloya baktığında orada köylünün dünyasının hakikatinin kendisini

19. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986 (1993), s. 44-56.

açtığını söyler. Ona göre, tabloda gördüğümüz eskimiş, çamurlu ayakkabılar başarılı bir ayakkabı temsili olduklarından değil, köylünün yerle ve gökle kurduğu ilişkinin, var ettiği yaşamın açığa çıkması olduklarından, bize o dünyanın hakikatini vermektedir. Bunu anlayabilmek içinse ne sanat tarihi bilgisine gerek vardır ne de estetik teoriye. Üstüne üstlük Gadamer'e göre bu disiplinler bu hakikatin üstünü örterler.

Gadamer'in 1953 tarihli "İnsan Bilimlerinde Hakikat"[20] başlıklı metniyse konuyu biraz daha ayrıntılandırır. Bu metinde, insan bilimlerinin bir önceki yüzyılda kendilerine örnek olarak doğa bilimlerini almış gibi göründüklerini, ama gerçekte asıl esinlerini Romantizmden ve Alman İdealizminden aldıklarını savunur. Düşünürün bununla neyi kastettiğini anlayabilmek için yine *Hakikat ve Yöntem*'e başvurmak gerekir. Burada da Gadamer, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği "anlamanın ön-yapısı" fikrinden hareketle, anlama faaliyetinin tarihselliğini öne çıkarır. Buna göre, sıfır noktasından başlayan bir anlama yoktur. Bir metni anlamaya çalışırken her zaman birtakım önyargılarla o metne yaklaşırız. O metinden haberdar oluşumuz birtakım fikirler ve değer yargılarıyla birlikte gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, daima metinden beklentilerimiz vardır. Bu önyargılar metne yaklaşırken sorular haline gelir ve alınacak yanıtlarla sorularımız da dönüşür. Dolayısıyla önyargı zorunlu olarak yanlış değildir; Gadamer'in "hermeneutik döngü" adını verdiği bu dinamik süreç önyargı olmadan gerçekleşemez.

Oysa Aydınlanma döneminde önyargıya olumsuz bir anlam yüklenmiştir ve bu günümüze kadar gelmiştir.[21] Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninde en açık ifadesini gördüğümüz slogan şuydu: "Bilmeye cesaret et!" Kilise otoritesine karşı, kralın otoritesine karşı kendi aklını, kendi anlama yetisini kullanan insan önyargılarından kurtularak aydınlanacak ve özgürleşecektir. Gelenek denen şey de böylesi önyargıların birikimi olarak değerlendirildiğinde, Aydınlanmacılık geleneği reddetmeye varacaktır zorunlu olarak. Oysa Gadamer'e göre, önyargıyı "doğru" anlarsak, onun yanlış olmak zorunda olmadığını, bu durumun

20. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt II, s. 37-43.
21. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt I, s. 276-81.

anlama faaliyetimizin tarihselliğinden kaynaklandığını, her zaman bir gelenek içinde anlamaya çalıştığımızı da kabul etmek gerekecektir.

Önyargı ve içinde düşünülen gelenek kavramları böyle rehabilite edildikten sonra otorite de yeni bir biçimde yorumlanacaktır. Bu bakış açısına göre otorite artık zorbalıkla, baskıyla egemen olan bir şey olmaktan çıkar. Gadamer'e göre bu bakış, tek-yanlı, soyut ve dolayısıyla yanlıştır; çünkü hiçbir otorite sadece baskıyla var olamaz, bir düzen kuramaz. Otorite insanların onu bilerek ve isteyerek kabul etmesiyle otorite olur ve bir dünya var eder.[22]

"Otoriteye itaat etmek demek, başkasının –ve böylece, gelenekten ve geçmişten ses veren başkasının da– kişinin kendisinden biraz daha iyi görebileceğini kavramak demektir."[23] Gadamer, genç bir öğrenciyken hocasının kendisinden daha bilgili olduğunu görmesiyle onu hocası olarak kabul etmesi gerekliliğini kavradığını söyleyerek hepimizin gelenek karşısında aynı konumda olduğumuzu –ve böyle kalacağımızı– ima eder. Bu durumda, anlamanın her zaman kendini anlama olduğu vurgusu da açıklığa kavuşur. Andığımız hermeneutik döngü içerisinde soru-yanıt diyalektiğinde geleneği anlamaya çalışırken kendi önyargılarımızı da anlayıp kendimize ilişkin kavrayışımızı ilerletiriz. Bu durumda karşımıza şöyle bir manzara çıkar:

> Geleneğin sözünü dinlemek ve geleneğin içinde durmak, insan bilimlerinde bulacağımız hakikat yolu açıkça budur. Geleneğe yönelik tüm eleştiri de (...) nihayetinde şu amaca hizmet eder: İçinde durduğumuz hakiki geleneğe bağlanmak.[24]

22. Gadamer çok haklı. Bugün bu durumu "ideolojik tahakküm" ve "rıza üretme mekanizmaları" gibi kavramlarla eleştirel bir şekilde ele alabiliyoruz. Oysa, göstermeye çalışacağımız gibi geleneği, otoriteyi ve hakikati özdeş gören Gadamer için ortada böyle bir sorun yoktur.

23. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt II, s. 40. Bu fikri Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninin sonunda dile getirdiği, hiçbir kuşağın gelecek kuşaklara sınır koymaması gerektiği fikriyle birlikte düşünürsek Gadamer'in Aydınlanma karşıtlığının ölçüsü somut olarak kendisini gösterir.

24. *A.g.e.*

Etkiler Tarihinin Bilinci

Gadamer'in Hegel'le hesaplaşmasının çekirdeği, *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci kısmının üçüncü alt bölümü olan "Etkiler Tarihi Bilincinin Çözümlemesi"nde karşımıza çıkar. Kendi kavramlarının (özellikle bilinç ve deneyim kavramları) ve yaklaşımının (tarihsel bakış açısı) Hegel'le ne kadar yakın olduğuna ilişkin yukarıda bir alıntı paylaşmıştık. Bununla birlikte, en temelde bu andığımız kavramlara yüklediği –yeni– anlamlarla Hegel felsefesinden farkını vurgulamaya çalışır. Burada bilinç kavramına başvurmakla hocası Heidegger'in felsefesinden tamamen kopsa da deneyim kavramıyla ilgili tartışmasında yine hocasının genel çerçevesinden ve argümanlarından yararlanır.

Heidegger'in yaşamı boyunca hesaplaştığı filozofların başında gelen Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin "Giriş"inde tanımlayıp tartıştığı deneyim fikri Gadamer'inkine epey yakın görünür. Bu bölümde Hegel bilincin bilme faaliyetinde ilk karşılaştığı "kendinde" nesneyi bilme ve düşünme nesnesi haline getirerek onu kendisi için bir "kendinde"ye dönüştürdüğünü, bu işlem sonunda nesnenin ilk haliyle kalmayıp başka bir nesne haline geldiğini, bunun sürekli gerçekleştiğini söyler. Mutlak bir başlangıç noktasının olmadığını savunan Hegel'e göre bir başlangıç seçilecekse bu, ancak dolaysız deneyim olabilir. Buradaki "dolaysız"lık göreceli bir dolaysızlıktır; yöntemsel açıdan zorunlu bir varsayımdır. Bu dolaysızlıktaki nesne tam da deneyimlenme suretiyle bilinçle dolayımlanır ve yeni bir nesneye dönüşür. Bu yeni nesnenin bilinci de (eş deyişle kavramı da) o nesne üzerinde etkide bulunarak onun çelişkilerinden yeni bir nesneye geçer ve "mutlak bilme"ye kadar bu sarmal hareket devam eder. Her aşamada doğru sanılanın yanlışa dönüştüğünü, o yanlıştan yeni bir doğruya geçildiğini ve bunun da yeniden kendi hareketiyle yanlışa dönüşerek yeni bir doğruya geçildiğini görürüz *Fenomenoloji* boyunca. Hem nesneyi hem de özneyi içeren, daha doğrusu ben ile ben-olmayan ayrımıyla kurulan bilinç böylece bu "umutsuzluk yolu"nda[25] yanıla yanıla *doxa* dünyasının toplamı olarak hakikate ulaşır. Deneyim de, "bilincin kendi

25. G.W.F. Hegel, *Werke* Cilt III, s. 72.

üzerinde, hem bilmesi hem de nesnesi üzerinde uyguladığı bu *diyalektik* harekettir, *bilinç için* bu hareketten *yeni, doğru nesne çıktığı ölçüde*."[26] Dolayısıyla yanlış ile doğru mutlak karşıtlar olarak değil, tek bir hareketin, eş deyişle deneyimin, birbirini mümkün kılan uçları haline gelir. Nasıl ki bir çocuk yürümeyi *yürüyemeyerek* öğreniyorsa, insanı da doğruya götürecek süreç yanılmayla başlar. Bu da nihai olarak, insanın deneyiminin temelsizliğini, –aynı anlama gelmek üzere– tarihselliğini bize gösterir.

Bu kısa özet Hegel ile Gadamer arasındaki benzerlikleri tespit edebilmemiz açısından yeterli görünüyor. Gadamer'in kendi sözleriyle: Etkiler tarihinin bilincinden söz ettiğimizde (...) *Hegel*'e hak vermek ve hermeneutiğin temelini, Hegel'in düşündüğü gibi, *tarih ile hakikatin mutlak dolayımı* olarak görmek zorunda olmaz mıyız?"[27]

Bu bağlamda Gadamer'in Hegel ile hesaplaşması deneyim kavramına yüklenen anlam üzerinde temellenir. Heidegger'in "Hegel'in Deneyim Kavramı"[28] başlıklı metnindeki tespitiyle aynı doğrultuda, Hegel'in diyalektik süreci somut deneyimden çıkarmayıp tam tersine onu varsayarak deneyime dayattığını savunur.[29] Hegel bunu yaparak bilim çerçevesinde deneyimi idealleştirir ve sadece bilgiye, öznenin kendisine ilişkin bilgisine indirger. Avrupa düşüncesinde Bacon'la başlayan modern bilim yöntemi, Gadamer'in de işaret ettiği gibi, deneyimin tarihselliğini dışarıda bırakarak onu sadece doğa yasaları altına konabilecek veçheleriyle sınırlar. Modern bilim empirist olduğunu iddia etse de düşünceyle kurulmuş soyut bir bilgi nesnesi vardır ortada. Doğa bilimleri açısından bu doğrudur elbette. Üstelik Hegel daha da ileri gider: "Doğanın acizliği"[30] ifadesini kullanarak, dolaysız olarak var olan doğal nesnelerin

26. *A.g.e.*, s. 78.
27. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt I, s. 347.
28. Martin Heidegger, *GA* Cilt V, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, s. 115-208.
29. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt I, s. 360.
30. G.W.F. Hegel, *Werke* Cilt IX, s. 34. Bununla ilgili bir açıklama için bkz. George Di Giovanni'nin *Mantık Bilimi* çevirisine yazdığı "Giriş" içinde: *The Science of Logic*, Cambridge, 2010, s. LVII, özellikle 110. dipnot.

hiçbir zaman o halleriyle kavrama gelemeyeceklerini, bizim en başta matematik ve geometriyi kullanarak onları idealleştirdiğimizi ve düşünmenin nesnesi haline getirdiğimizi, kavrama yükselttiğimizi söyler. Eş deyişle, nasıl ki doğal nesnelere bir şeyler ekleyerek onları bilim nesnesi haline getiriyorsak ve bu eklediğimiz "transendental" katman deneyimin kendisinden çıkmıyorsa, Gadamer için Hegel'in diyalektiği de böyle bir eklemedir. Ancak Hegel'e dikkatlice bakarsak bu durum sadece doğa için geçerlidir. İnsan dünyasında, tin dünyasında durum doğadakinin tam tersidir. Bu noktanın Gadamer'in Hegel'le ilişkisi açısından çok önemli olduğunu söyleyip sonraki bölümümüzde açacağımızı not edelim.

Hegel'in deneyimi *Fenomenoloji*'de işlediği biçimdeki sorunlar sadece bu kadar değil Gadamer'e göre. Deneyim tamamına ermedikçe hakikate de ulaşamayacak, yine Hegel'in terminolojisiyle söyleyecek olursak, refleksiyon olarak kalacaktır. Yukarıda belirttiğimiz anlama yetisi ile akıl arasındaki ayrım doğrultusunda, anlama yetisinin refleksiyonu bütünü ve onun hakikatteki birliğini asla kavrayamayacağından, buradan akla, bütüne nasıl geçileceği sorunludur Gadamer'e göre. Hatta Hegel'i Hegel'e karşı kullanarak, refleksiyonda, *doxa* dünyasında sonsuz bir tersine dönüş (doğru-yanlış) varsa, bunu birliğe getirerek süreci kapatmanın kendi kendisiyle çelişmek olacağını ima eder. Buna, modern öznenin ve aklın kendilerini temellendiremeyişi de eklendiğinde bu sorunların hemen hemen hepsi sıralanmış olur, biri hariç. O da, Aydınlanmacılığın Romantizmle ilgisi ve Hegel'in Mutlak fikriyle birlikte karşımıza çıkar.

Gadamer'e göre Romantizm Aydınlanma'ya tepki olarak doğmuş olsa da, mutlak bilgiye ulaşılabileceği fikrini onunla paylaşır ve bu da Hegel'de öznenin kendi kendisini bilmesi olarak Mutlak Bilme şeklinde karşımıza çıkar. Bilinç, kendi deneyiminde hep kendi olmayanla, eş deyişle kendi ötekisiyle –önce nesne ve daha sonra da kendisi olarak– karşı karşıya deneyimini yaşar ve en sonunda her türlü ötekiliği, nesnelliği kendi mutlak öznelliğinde birliğe getirdiğinde özne-nesne ayrımı da ortadan kalkar ve tüm hareket mutlak bilinçte erir. Bu ise Gadamer'in kabul edebileceği bir şey değildir.

Hakikat ve Yöntem'in İngilizce basımına yazdığı "Önsöz"ün sonunda Gadamer bu noktayı son derece net bir biçimde dile getirir: "Görev, 'sonsuz ilişki', varlığını sürdürüyor. Ama benim onu serimleme yöntemim kendini Hegel diyalektiğinin sentezleyici gücünden kurtarmaya çalışıyor (...) ve içinde sözcük ile fikrin, ne iseler ilk kez o oldukları diyalog hareketinden taraf oluyor."[31] Dolayısıyla Gadamer diyalektik "sentez"e karşı gelenekle sonsuz bir diyaloğu öne çıkartır. Bunu yaparken yine Hegel'in tuzaklarından birine düşme riskine girdiğinin de farkındadır. Bu sonu gelmeyen hareket Hegel tarafından "kötü sonsuz"[32] olarak adlandırılır ve sonluyla sonsuzun bir olduğu hakiki sonsuzdan ayrı tutulur. Anlama yetisiyle, refleksiyonla yetinildiğinde ortaya çıkan bu kötü sonsuzdan kurtulmanın yolu akılla bu ikisinin ayrılmazlığını kavramaktan geçer. Gadamer'in burada öne sürdüğü çözüm, Aydınlanmacı ilerlemecilikten ve mutlak sentez fikrinden vazgeçmekle mümkün olacaktır: Her anlama faaliyetimizde "daha iyi" değil, sadece "daha farklı" anlarız ve bu anlama hem zaten içinde bulunduğumuz ve asla nesneleştirilemeyecek geleneğe ilişkin, hem de –ama aslında en başta– kendimize ilişkindir.

Çizmeye çalıştığımız genel çerçeve içinde Gadamer'in kendi düşüncesine bakışı ve kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği yanıtla bu bölümü kapatalım. 1985 tarihli "Fenomenoloji ile Diyalektik Arasında – Bir Kendini Eleştiri Denemesi"[33] başlıklı metninde kendisini Hegel'in kötü sonsuz fikrinin avukatı olarak tanımlayarak ona olan "gerilimli yakınlığı"nı bir kez daha vurgularken kendisinin "etkiler tarihinin bilinci" kavramının Hegel'deki bilinç ile karıştırılmaması gerektiğini hatırlatır. Gadamer açısından söz konusu olan basitçe, Hegel'in bilinç kavramını dönüştürmek ya da ona yöntemsel bir ek yapmak değil, tam da Mutlak Bilmeye varmaması için bilincin sınırlarını göstermektir. Bu sınırı da "etkiler tarihinin bilinci" çizer; çünkü o, sonlu insan bilincine, hep bugünde yaşayan bir tarihselliğin sadece bir ânında olduğunu, geçmiş ile geleceğe açık bir diyalog

31. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. XXXIII.
32. G.W.F. Hegel, *Werke* Cilt V, s. 149-65.
33. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt II, s. 3-23.

içinde olduğunu, her defasında daha farklı anlayarak anlamları çoğaltmakla yetinmesi gerektiğini, mutlak bilginin insan sonluluğuyla bağdaşmadığını gösterecektir.

Altmışlı yıllarda başlayan sosyal bilimler tartışmalarında kendisine ideoloji eleştirisi ve psikanaliz üzerinden yöneltilen eleştirilere karşı yanıtındaysa, Aydınlanmacılıkla mesafesini korumaya devam eder. İdeoloji eleştirisi toplumsal özgürleşme hedefiyle dilde gizleneni, saklananı ortaya çıkarmayı iş edinirken, psikanaliz de psikolojik iyileştirme amacıyla yine dilde çarpılmış, gizlenmiş olanı açığa çıkarmaya çalışır. Burada özgürleştirme ve iyileştirme fikirleri, başka bir açıdan bakarsak, olanın somut eleştirisiyle daha az sakatlanmış bir yaşam tahayyülü ortaya koyma çabası, Gadamer'e göre temel bir çelişkiyi taşırlar:

> [Hermeneutik] olgusal toplumsal koşulların sadece bozulmuş iletişimi mümkün kıldıklarını bildiğini varsaymaz. Onlara göre, bozulmamış doğru iletişimde neyin ortaya çıkacağı bilinir. [...] Her iki durumda da, hem ideoloji eleştirisinde hem de psikanalizde, yorum daha önceki bir bilginin rehberliğinde olduğu kanaatindedir ve bu bilgi temelinde daha önce edinilmiş fiksasyonlardan ve önyargılardan kurtulunacaktır. Bu anlamda her ikisi de "Aydınlanma" olarak anlaşılmalıdır.[34]

Dolayısıyla ideoloji eleştirisiyle psikanaliz, simgenin arkasında saklananı anlamaya çalışırken, hermeneutikse simgenin söylediğini anlamaya çalışır;[35] zira "hakiki deneyim, eş deyişle tarihsel olarak aktarılan gelenekle karşılaşma" bize sosyal bilimlerin, bu bağlamda özellikle tarih biliminin "yabancılaşmış bir biçimde" sunduğu (...) *bozulmuş* deneyimi (...) *aslına döndürecek* bir çare olarak görünür.[36]

Gadamer'e Karşı Hegel

Bu bölümde, yukarıda yaptığımıza benzer biçimde önce Habermas'ın Gadamer'e yönelttiği eleştirilere değinip, daha sonra Hegel'in kendi düşüncesinin kavramları açısından Gadamer'e

34. *A.g.e.*, s. 115.
35. *A.g.e.*, s. 117.
36. *A.g.e.*, s. 222.

karşı söylenebilecek birkaç noktayı sunmaya çalışacağız. Bunun da meşru olduğunu düşünüyoruz; zira Hegel'den sonra felsefenin niteliğinin değişmesiyle birlikte tarihsel-eleştirel yaklaşımı temel alan "geleneğin" önünde sonunda Hegel'i dayanak aldığını görürüz. Habermas da bu geleneğin geçen yüzyıldaki en önemli temsilcisi olan Frankfurt Okulu'nun adıyla anılan Eleştirel Teorinin düşünürü olduğundan onun sosyal bilimler bağlamındaki eleştirileri de –hem açık hem de dolaylı biçimde– Hegel'le ilişkilidir.

Habermas'ın eleştirisini tematik olarak izleyecek olursak ilkin önyargılarla ilgili tartışmaya geri dönmemiz gerek. Hatırlanacağı üzere, Gadamer önyargının Aydınlanma dolayısıyla olumsuz bir anlama sahip olduğunu, ancak insanın anlama faaliyetinin temel bir yapısı olarak bakıldığında onun asıl anlamına varılacağını, dolayısıyla önyargının yanlış olmak zorunda olmadığını savunuyordu. Habermas bu argümandaki eksik noktaya dikkati çekerek şu soruyu sorar: "Ama hermeneutik önkavrayışın kaçınılmazlığından, meşru önyargıların olduğu sonucu çıkar mı?"[37]

Önyargıyı anlamanın yapısı olarak tanımlamak onun mutlaka yanlış olmadığını göstermek için işe yarayabilir elbette, ancak Habermas'a göre bu, önyargıların tümüyle meşru ve doğru oldukları fikrini temellendirmeye yetmeyecektir. Gadamer'in "etkiler tarihinin bilinci" çözümlemesinin bu noktada yeterli bir argüman olduğu öne sürülebilir. Hatta önyargılara karşı önyargıları konuşturarak bir tür eleştirellik imkânı ortaya koyduğu da söylenebilir. Ancak burada iki sorun kendini gösterir. İlkin, anlama faaliyetiyle, refleksiyonla elden geçirilen önyargılar bu halleriyle kalacak mıdır artık? Habermas'ın ifadesiyle, "şeffaf hale getirilen önyargı yapısı artık önyargı biçiminde işlev göremez."[38] Gelenek olarak birikmiş önyargılar üstüne bir kez düşünmeye başlayınca, onların temellerini gösterdikçe, bunlara artık önyargı demek pek mümkün görünmemektedir. Ancak burada daha ciddi başka bir sorun kendini gösterir. Bu nokta Gadamer'in mesafe aldığı tinin mutlaklığı fikriyle de ilişkilidir.

37. Jürgen Habermas, "Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode'", *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, s. 48.
38. *A.g.e.*, s. 49.

> Gadamer, Hegel'in mutlak tinin durduğu noktayı işin içine katmasıyla, onun anlamadaki normatiflik sorununa nasıl yanıt verdiğini göremez. Bu Gadamer ile Hegel arasındaki daha derin bir ayrılmaya işaret eder. Hegel epistemolojik yönelimli bir kendini anlama mefhumuna odaklanarak Aydınlanma'yı izlerken, *ki buna tarihsel aklın kendi kendini anlaması da dahildir*, Gadamer varoluşsal bir kendini anlama mefhumu geliştirir. Kısacası, anlamada söz konusu olan anlama mefhumunun kendisini bir sahicilik mefhumuna dönüştürmek ister. Bu aynı zamanda, Gadamer'in sanat deneyimini neden hermeneutiğin merkezine koyduğunu da gösterir. Onun modelinde sanatsal hakikat sahicilik olarak hakikatin paradigmatik örneğidir.[39]

Gadamer'in hakikat kavramını kullanırken hocası Heidegger'in fikirlerini temel aldığına yukarıda değinmiştik. Bilimin kullandığı önermesel doğruluğun temelinde varlığın açılması olarak ontolojik bir hakikat fikrini öne çıkarıyordu Heidegger. Bu da *Dasein*'ın varoluşuyla doğrudan ilgiliydi. Gadamer ise temel deneyim olarak faaliyetinin odağına yerleştirdiği sanat alanındaki hakikat deneyimini (yapıtın sahiciliğiyle ilişkili), bir yanıyla saha gözlemlerine ve eleştirel çözümlemelerine dayanan, öbür yanıyla da birçok açıdan eleştiriye, denetlenebilirliğe açık sosyal bilimlerin alanına taşıyarak bu bilimlerin toplum üstüne söyleyebileceği her şeyi de "bilimin yöntemsel araçlarıyla doğrulanamayacak" bir hakikat fikri karşısında önemsizleştirir. Sosyal bilimlerin yöntemleri, teorik temelleri vb her şey elbette tartışılır; hatta bu tartışmalar sosyal bilimlerin kendilerini geliştirmeleri için zorunludur. Ancak yukarıda saydığımız süreçlerin yerine bir tür "sahicilik jargonu"nun geçirilmesi yaşadığımız somut yaşam ve kendimiz hakkında bilgi edinmemizin yollarından biri olan sosyal bilimlerin içini boşaltmaktan başka bir işe yaramaz. Doğası gereği bilimsel nesne olamayacak varoluşsal hakikatin bakış açısından bilimleri eleştirmek ancak dışsal, keyfî bir eleştiri olarak görünecektir.

İkinci olarak Habermas, Gadamer'in otorite kavramına eleştiri getirir. Gadamer'in otoriteyi bilgiyle yan yana koyup ona meşruiyet kazandırmasına karşı otoriteyle bilginin örtüşmedik-

39. Kristin Gjesdal, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 121 (Vurgular bana ait).

lerini söyleyerek, Gadamer'in aslında "eskiden özgür olmayan biçimde tanınan vasinin kişisel otoritesini, refleksiyona dayalı biçimde bir gelenek bağlamının olgusal otoritesine aktardığını"[40] savunur. Burada refleksiyon aslında hiçbir şeyi değiştirmemekte, hatta bir de otoriteye meşruiyet kazandırmanın aracı olmaktadır. Oysa Gadamer'in kullandığı Hegelci kavramlara baktığımızda bunun kendi kendisiyle çelişen bir tutum olduğu ortaya çıkar.

Jean-Marie Lardic, "Hegel'in Diyalektik Hermeneutiği" başlıklı metninde, Hegel için hakikatin her zaman ve en başta yorum olduğunu hatırlattıktan sonra bu yorumlamada diyalektiğin oynadığı kritik rolü vurgular. Önceki bölümde özetlediğimiz, Hegel'in *Fenomenoloji*'de ortaya koyduğu diyalektik deneyim tanımından hareketle, öznelliğin başkasıyla ilişkisinde kurduğu deneyimi kendi öznelliğinde, "tinin mutlaklığında" birliğe getirmesinin anlamını açar: "En başta nesne olarak alınan ve her zaman kendinin bilinci tarafından yorumlanarak kendine dönüştürülen bilinç, kendini nesnelerde unutacak biçimde projekte etmek yerine, en azından *hakiki mevcudiyet*in temel niteliğini sunar."[41] Burada artık ne bir betimleme ne de bir başlangıç ilkesinden hareketle çıkarsama söz konusudur. Özne duyusal deneyimini kendi bilinçli düşünme faaliyetiyle kaldırarak onun kendi tarihsel varlığı açısından hakikatine ulaşır. Hegel'de kendini bilme olarak mutlak bilmeden kastedilen bundan başka bir şey değildir.[42] Özne olarak insan bireyi elbette sonludur. Ancak Hegel'in "nesnesi" birey olarak özne değil, öznelliktir ve bu da, Avrupa tarihinde Hegel'in döneminde ve Hegel'in dilinden kendini toplumsal ve tarihsel öznellik olarak gösterir. *Fenomenoloji*'de "biz olan ben ve ben olan biz"[43] olarak

40. Jürgen Habermas, "Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode'", s. 49.
41. Jean-Marie Lardic, "La dialectique herméneutique de Hegel", *Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Yay. haz. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 2008, s. 170-82, 172.
42. Bu bağlamda, hermeneutiğin görecelilik ve mutlak sentez uçları ortasındaki doğru yolu bulmasını sağladığı varsayılan "aşma" kavramı, yukarıda Gjesdal'in dikkati çektiği normatiflik meselesiyle ve Hegel'in "sentez"inin bu içeriğiyle birlikte düşünüldüğünde bu çözümü iyice Hegelci yapar. Bkz. Selami Varlık, "Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 27, 2012, s. 169-84. Özellikle s. 174 ve 181.
43. G.W.F. Hegel, *Werke* Cilt III, s. 145.

tanımlanan Tin kavramı, Heidegger'in "sonlu *Dasein*"ı ya da Gadamer'in "etkiler tarihinin bilinci" değildir. Bireyler olarak Hegel'in gözünde hiçbir hükmü olmayan tekil bireyler, Tine karışarak "hakiki sonsuz"un içinde yer alırlar. Bunun yolu da başkası ile ilişkiden geçer; ama bu başkasında kaybolarak değil, ondan kendine geri dönüp kendi bireyselliğini de aşan tarihsel mutlak içinde bir olmasıyla olur.

Peki, gelenek Hegel açısından nerede durmaktadır? Felsefenin işini, geçmişin sonucu olan ve onu içinde taşıyan bugünü düşüncede kavramak olarak belirleyen filozofa göre gelenek kavramı nasıl düşünülmelidir? Burada mesele tahmin edilebileceği gibi, geçmişle kurulacak ilişkinin niteliğine ilişkindir. Bunu yapmak için de önce, biraz uzun bir alıntı yapmak pahasına Hegel'den şu cümleleri alalım:

> Tanrıların ezelî-ebedî yasalarına duyulan güven de kaybolmuştur, tıpkı tikel durumlarda ne yapılması gerektiğini bilen kâhinlerin dilsiz kalmaları gibi. Heykeller artık, onlara yaşam veren ruhun çekildiği ölü taşlardır, içlerindeki imanın çekildiği ilahiler gibi, Tanrıların sofraları tinsel yiyecekten ve içecekten yoksun, oyunlarından ve bayramlarından bilince geri gelmiyor onun ilahi varlıkla mutlu birliği. (...) Şimdi bizim için ne iseler odurlar, –dalından kopmuş güzel meyveler: Dost bir yazgı bize onu uzattı, o meyveleri sunan bir genç kız gibi. (...) Yazgı o sanatın yapıtlarıyla da artık bize onların dünyasını, çiçek açıp olgunlaştıkları etik yaşamın ilkbaharını ve yazını veremez, ancak sadece bu gerçekliğin üstü örtülmüş anısını verebilir. Dolayısıyla, onlardan keyif alırken yaptığımız iş, sayesinde bilincimizin mükemmel, içini dolduran hakikatle erişebileceği ibadet değil, o meyvelerin üzerinden yağmur damlalarını ya da toz tanelerini silmekten ibaret dışsal bir iştir; onu çevreleyen, besleyen ve ona tin veren etik yaşam gerçekliğinin içsel öğelerinin yerine, onun dışsal varoluşunun ölü öğelerinden oluşan bir çerçeveyi, dili, tarihsel koşulları vb geçirir. Tüm bunlarıysa onun içine nüfûz edip orada yaşamak için değil, ona ilişkin bir fikir sahibi olabilmek için yapar. Ama nasıl ki bize o toplanan meyveleri uzatan genç kız, koşullarına ve öğelerine, ağaca, havaya, ışığa vb dağılmış doğanın kendisinden daha fazlaysa, –çünkü doğa onları dolaysızca sunar, öbürüyse tüm bunları kendinin bilincine sahip gözün ve uzatan hareketin parıltısında daha yüksek bir biçimde bir arada kavrar–, bize o sanat yapılarını sunan yazgının tini de o halkın etik yaşamından ve gerçekliğinden daha

> fazla bir şeydir; çünkü o, o yapıtlarda daha önce dışsallaşmış tinin anımsanması ve içselleştirilmesidir, –tüm o bireysel Tanrıları ve ilahi özün niteliklerini tek bir panteonda toplayan trajik yazgının tinidir. Bu panteon kendisinin tin olarak bilincindeki tindir.[44]

Fenomenoloji'de "Vahiy Dini" bölümünün başında karşımıza çıkan bu etkileyici sözler, Hıristiyan dünyasının karşısında artık geçmişte kalmış klasik dünyaya yakılan bir ağıttan çok, geçmişle kurulan ilişkinin önemli noktalarına işaret eden bir bölümdür. Buna göre, artık geçmişte kalmış bir dünyayı yaşadığı haliyle bilmemiz, tanımamız mümkün değildir. O dünyaya ilişkin bilgimizi ne kadar çoğaltırsak çoğaltalım, o dünya artık yoktur, bugünkü bilgi birikimimiz ve tinimizle onunla ilişki kurarız. O dünyanın "kendinde" varlığına ilişkin bilgimiz arttıkça "bizim için" ne anlama geldiğini de kavrarız, bu kavrayışımızı geliştiririz. Peki, o zaman Hegel'e göre geçmiş ölmüş bitmiş midir? Elbette hayır. Ancak bizim için geçmiş, kopuşlarla, altüst oluşlarla kaotik bir biçimde gelişen geçmişteki olayların dolaysız varlığı değildir, olamaz da. Bu açıdan bakıldığında geçmiş ölmüştür. Ama düşünce bu olaylar yığınına bakarak onların içinde kendi durduğu noktaya gelen süreklilikler tespit ederek bugünü böyle bir tarihsellik üzerinden açıklar. Bunu yaparken elbette kimi olayları bu hattın parçası olarak tutarken kimi başka olayları da dışarıda bırakacaktır (örneğin, Avrupa'nın geleneğinden söz ederken Aydınlanma'yı bunun dışında görebilecektir). Burada önemli olan nokta, şu olayın mı yoksa bu olayın mı geleneğin parçası olduğunu tartışmaktan öte, *geleneğin bugünden geçmişe doğru kurgulandığı* gerçeğidir; zira bir olayın, geleneğin ya da daha genel olarak geçmişin parçası olup olmadığına o anda karar verilemez. Olayın sona ermesi, muhtemel etkilerinin kendilerini göstermesi gerekir. Hegel'in terimleriyle söyleyecek olursak, varlık (*Sein*) ancak geçmiş, olmuş (*gewesen*) olduktan sonra onun özü (*Wesen*) ortaya çıkar.[45] Yakın bir örnekle açıklamak gerekirse, musalla taşında yatanın hakikati ya da özü, ancak cemaat onun üstüne yargısını dile getirdikten sonra ortaya çıkar,

44. G.W.F. Hegel, *Werke* Cilt III, s. 547-8.
45. G.W.F. Hegel, *Werke* Cilt VI, s. 13.

bu yargı da ölmüş kişinin yaşarkenki eylemlerinin değerlendirilmesine dayanır.

Bu canlı faaliyetin bilgisini üreten bilimler refleksiyon alanında iş görürler ve Hegel'in *Tarihte Akıl*'da örnek verdiği tarih biliminde olduğu gibi, tikel bazda (bilimlerden biri olarak tarih) ve bütünü parçalayarak (ekonomik, politik, kültürel tarih vb) ele alırlar. Bu bilimler Hegel'de de "mutlak sentez"e ulaşamazlar, doğaları buna izin vermez. Onları somut bir toplumun şimdideki varoluşu açısından birliğe getirip anlayacak olansa, Mutlağın, Tinin en üst faaliyeti olan felsefedir. Ama yine hatırlatalım, bu Mutlak, Tin, tarihin dışında, oluştan ve hareketten bağımsız değildir. Tam aksine, kendi oluşuyla var olan, her türlü hareketin, dönüşümün içinde gerçekleştiği, tarihsel bir Mutlaktır. Bilimlerin sunduğu empirik veriler, kavramla bir araya getirildiklerinde anlama ve eleştirme faaliyetlerinin ayrılmazlıklarını apaçık bir biçimde gösterirler. Hegel'in yukarıda tartıştığımız deneyim kavramı da bu süreci bize anlatır. Kavrama bakarak nesneyi eleştirmek, nesneye bakarak kavramı eleştirmek, deneyimin doğasına aittir.

Son olarak, meselenin çekirdeği diyebileceğimiz temel noktaysa şudur: Gadamer'in Hegel'in refleksiyon kavramının avukatı olarak kendisini tanımladığına değinmiştik. En temel çelişki de kendini burada gösterir. Bernard Bourgeois'nın "Hegel'in hiperempirizmi" kavramından hareketle Lardic, Hegel'de deneyimin kendinden daha fazlasını içerdiğini ve *bilmenin de orada bütünüyle kendisini önceleğini* bize hatırlatır.[46] Eş deyişle "âciz doğa"nın aksine, Tin dünyası her zaman sadece empirik olgulardan fazlasını içerir. En basit nesne bile yalnızca maddi varoluşuna indirgenemez, onu var eden insan dünyasını –üretici faaliyet ve değerler, anlamlar dünyası olarak– kendinde taşır, ona ilişkin "önyargılarımız"ın kaynağıdır. Pozitivizmin olgu ile değer arasında yaptığı ayrımın zeminini altından çeken bu bakış açısına göre yorumlama faaliyeti aslında olguya onda olmayan yeni bir şey eklemez, onda iç içe geçmiş halde bulunan bu "fazlalıklar"ı onun kendinde bütünlüğünden koparark ayırır ve öne çıkarır.

46. Jean-Marie Lardic, "La dialectique herméneutique de Hegel", s. 174 (Vurgular bana ait).

Bunu yapan da bütünü parçalayan, ayrıştıran anlama yetisidir, eş deyişle Gadamer'in kendini dayandırdığı yeti.[47] Dolayısıyla, "eğer diyalektik yorumlamaya dayanıyorsa (...) bu bakımdan daha çok yıkımdır."[48] Üstelik, "bu refleksiyon deneyimi, Alman İdealizminin 18. yüzyılın ruhundan bize bıraktığı unutulmaz miras"[49] iken.

Tüm bu faaliyetin gerçekleştiği ve Gadamer için de temel form olan dil üstüne Hegel'in *Fenomenoloji*'de söyledikleri bu durumu daha da ileri götürür. Daha *Fenomenoloji*'nin ilk bölümünde Hegel dilin "dokunduğu her şeyi tersine çeviren ilahi doğası"ndan[50] söz açarak dilin içine giren hiçbir şeyin tekilliğinde kalamadığını, dil tarafından evrensele *kaldırıldığı*nı anlatır. Karşımda duran tekil şey, ona ad verdiğim anda bir kavramın altına girmiş olur ve tekilliğini kaybederek bir evrenselin somut örneği haline gelir. Örneğin "masa" dediğimde, karşımda duran tekil masayı kastetsem de dil bana hep daha fazlasını söyletir, tüm masaları dile getirmiş olurum. Dilin bu evrenselliğini refleksiyonla parçalayarak ondaki çok-anlamlılıkları göstermek ve yorumlamak tam da budur.

Gadamer'e Karşı Gadamer

Kendi düşüncesinin kavramlarının ve faaliyetinin Hegel'le ne kadar yakın ilişki içinde olduğunu Gadamer'in pek çok kez vurguladığına çalışmamızda birden çok kez değindik. Tüm bu tartıştıklarımız ışığında Gadamer'in temel kitabında kendi projesini "Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki yolunu geriye doğru giderek, her öznellikte onu belirleyen tözselliği göstermek"[51] olarak tanımlamasının anlamı ortaya çıkıyor. Hegel'in, her tözdeki onu var eden etkin öznelliği, insan faaliyetini göstermeye çalışırken Gadamer'in tam tersi bir yol izlemesi, bir yanıyla yirminci yüzyılda özellikle Heidegger'le başlayan modern felsefe

47. Anlama yetisinin Hegel'deki önemine ilişkin yakın tarihli bir yorum için bkz. Slavoj Žižek, *Less Than Nothing*, Verso, Londra, 2012, s. 269-80.
48. Jean-Marie Lardic, "La dialectique herméneutique de Hegel", s. 174.
49. Jürgen Habermas, "Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode'", s. 50.
50. G.W.F. Hegel, *Werke* Cilt III, s. 47.
51. Hans-Georg Gadamer, *GW* Cilt I, s. 307.

ve özne eleştirisiyle de uyum içinde. Özne olarak tanımlanan insanın tüm varlığın temeline konması, bununla aynı doğrultuda teknolojik egemenliğin insanı kendi inşa ettiği makinenin bir parçası haline getirmesi elbette eleştirilmesi gereken, hem de gezegendeki yaşam tehdit altındayken bir an önce eleştirilip eyleme geçilmesi gereken konular. Ancak, bu "eleştiri" öznellik kavramından vazgeçerek yapıldığında tüm bu süreçleri, onları var eden somut amaçlara ve çıkarlara sahip insan faaliyetinden koparak bunlar sanki kendi kendine olmuş, yahut tesadüfen başımıza gelmiş ve sadece üzerine felsefi bir vakarla düşünülmesiyle çözülecek "durum"larmış gibi konumlandırmaya başlıyoruz. Dolayısıyla öznellik fikrinden vazgeçiş, faillik fikrinden de vazgeçmeyi getirdiğinde içinde yaşadığımız durumun somut çözümlemesini yapmaya da, onu dönüştürecek eylemi var etmeye de engel oluyor.

Ayrıca, yukarıda alıntıladığımız "hakiki gelenek" kavramının nasıl tespit edildiğinin, nasıl temellendirildiğinin hesabının da verilmesi gerekiyor. Hakiki geleneğe kim karar veriyor? Onun adına konuşma hakkı kimde? Aydınlanma neden Avrupa'nın geleneğinin bir parçası değil? Johann Joachim Winckelmann 1764'te Yunan sanatını öykünülmesi gereken ideal olarak tanımladığında geleneğe karşı mı gelmiş oluyordu? Geleneğin bu biçimde kutsanmasının kendisi Romantik bir tutum değil mi? Yine hermeneutik çerçevesi içinde kalarak, örneğin Paul Ricoeur'ün yaptığı gibi, geçmişle, gelenekle eleştirel bir mesafeyi korumak ve eleştirel bir ilişki kurmak neden mümkün olmasın? Bu gibi soruları çoğaltmak elbette mümkün. Ancak bunu okurlara bırakarak Kristin Gjesdal'ın çarpıcı karşılaştırmasını paylaşalım. İkinci Dünya Savaşı'nın tüm zulmünü yaşamış, kamplardan "kurtulmuş" ve yıllar sonra Paris'te kendini Seine nehrine atarak yaşamına son vermiş şair Paul Celan'ın şiiri hem Heidegger açısından hem de Eleştirel Teori açısından önemli bir yerde durur. Ama bu yer, bu iki yaklaşım açısından aynı içerikte değildir. Adorno "hem deneyimden hem de yüceltmeden kaçan acının karşısında sanatın utancının onun şiirine nüfûz etmiş" olduğunu söylerken Gadamer, Celan'ın şiirinin dilinin "her zaman bir sohbetin dili" olduğunu, "sözcüklerin üzerimizde

bir çatı gibi bizi örttüğü"nü ve bunun·da "yakın, âşina olanı güvenceye aldığı"nı söyler.[52]

Gadamer'in Hegel'in tüm temel kavramlarını ve argümanlarını alıp onları tam tersi bir yönde bir öz varsayımını temellendirmek için kullanmaya çalışması, bunu yaparken eleştiri başta olmak üzere insanlığın otorite baskısı karşısında elde ettiği tüm kazanımların içini boşaltması sadece edebî ya da felsefi bir faaliyet olarak kalmıyor elbette. Burada mesele Hegel'in de ötesinde, insanlığın mücadele dolu tarihini de ilgilendiriyor, ona kaçınılmaz olarak bağlanıyor. Gadamer'in eleştiriyi ve eleştirel düşünceyi tüm somut tarihsel bağlamından kopartarak otoriteyi eleştirmek için değil de onu sağlamlaştırmak için, ona "daha çok bağlanmak için" kullanmasının politik içerimi felsefedeki kadar masum değil. Eleştiriyi böyle anlayan bir tutumu benimsemiş otoritenin, otoriteye karşı isyan eden insanları özüne yabancılaşmış, ıslah edilmesi gereken dejenere kuşaklar olarak görüp o yığınlar üzerinde nasıl bir "eleştiri" faaliyetine girişeceğini öngörmek için tarihe bakmak yeterli olacaktır.

52. Kristin Gjesdal, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, s. 101.

Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?*

Özgür Emrah Gürel

Giriş

Jürgen Habermas, kariyerinin hemen başında kaleme aldığı 1963 tarihli *Teori ve Pratik* çalışmasının içerisinde yer alan "Doğal Hukuk ve Devrim"[1] adlı makalesinde modern politika felsefesindeki temel gerilimlerden birine, kendi deyimiyle "birçok hukukçunun muhafazakâr tutumu dolayısıyla üzerinde fazlasıyla fesatlık yapılan"[2] bir kavramsal çifte işaret eder. Bir tarafta liberal demokrasilerin en önemli kazanımı olan hukukun üstünlüğü ve burjuva anayasasının yasallığı ilkesi, diğer taraftaysa demokrasinin umudu olarak gördüğü modern devrimlerin meşruiyeti ve ütopya fikri birbirleriyle yadsınamayacak bir mücadele içindedir.[3] Yasallık ve meşruiyet arasında süregelen bu uzun soluklu "husumet", Habermas'a göre, Fransız Devrimi'yle

* Başlık konusundaki "mahcubiyet" hatırlatması için Serdar Tekin'e özellikle teşekkür ederim.

1. Jürgen Habermas, "Natural Law and Revolution", *Theory and Practice*, Çev. John Viertel, Beacon Press, Boston, 1974, s. 82-120.

2. Jürgen Habermas, "Sivil İtiatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Yay. haz. Ender Ateşman, Çev. Yakup Çoşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 132.

3. Jürgen Habermas, "Natural Law and Revolution", s. 111-8.

başlayıp günümüze kadar uzanan Avrupa politik düşüncesinin en çarpıcı tartışmalarından biri olagelmiştir.[4] Habermas'ın Soğuk Savaşı, *Doğal Hukuk tarafı* (Batı dünyası) ile *Devrim tarafı* (Doğu Bloğu) arasındaki bir çatışma olarak değerlendirmesi ilk bakışta şaşırtıcı hatta oldukça yanıltıcı bir genelleme olarak görülebilir. Oysaki genç filozofun sonraki bütün çalışmalarına damgasını vuracak olan gözlemleri, hukuk devleti ile halk egemenliği veya anayasacılık ile devrim arasındaki içsel ilişkiyi kavrama çabası içinde anlaşıldığında ayrı bir önem kazanacaktır. Habermas, özellikle Marksizm'in "yasallık fikrinden şüphe etmekte" fazla ileri gittiğini ve tam da bu nedenle Hegel'in politika felsefesinde ayrıntılı bir şekilde kurulan doğal hukuk geleneği ve devrim ideali arasındaki asli ve tarihsel bağlantının koparıldığını öne sürmüştür:

> Burjuva anayasa devletine uyguladığı ideoloji eleştirisiyle Marx, hem yasallık fikrinin kendisini hem de Doğal Hukuk'un amacını Marksizm açısından kalıcı olarak kötülemekle Hegel'in çok ötesine geçmiştir ve bu sebeple, o günden bu yana Doğal Hukuk ile Devrim arasındaki ilişki sona ermiştir. Uluslararasılaştırılmış bir iç savaşın tarafları bu mirası kendi aralarında can alıcı bir kesinlikle bölüşmüşlerdir: Bir taraf devrimin mirasını alırken, diğer taraf ise doğal hukuk ideolojisini almıştır.[5]

Marksist ve liberal teoriler arasında sıkışan genç Habermas deyim yerindeyse yasallık ve devrimci şiddet arasındaki çatışmada iki arada bir derede kalacaktır. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'sında sosyalist/komünist partilerin giderek güçlenmeye başladığı ve öğrenci olaylarının Paris, Berlin ve Roma sokaklarında sarsıcı etkiler yarattığı 1968 arifesinde Habermas kendisini birbiriyle taban tabana zıt ideolojik iddialara sahip iki politik pozisyondan birini seçmeye zorlanmış hissetmektedir. Habermas'ın önündeki ilk seçenek burjuva anayasasının yasallığını teyit etmek ve ge-

4. 1961 yılında bu ilişkiyi Habermas'tan hemen önce ayrıntılı bir şekilde incelemesi açısından bkz. Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Çev. Dennis J. Schmidt, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1987, s. 54-76.
5. Jürgen Habermas, "Natural Law and Revolution", s. 113.

lecekte demokrasinin en iyi umudu olarak gördüğü devrimci meşruiyet ilkesini feda etmektir. İkinci seçenekse devrimin meşruiyetini teyit etmek ve demokrasinin o güne kadarki en önemli kazanımını, hukukun üstünlüğünü gözden çıkarmak olacaktır. Tam da bu gerilim, Habermas'ı *Teori ve Pratik* adlı eserinde, devrimci tavrın meşruiyeti ile anayasanın yasallığını birleştirebilecek bir üçüncü yola, radikal bir reformculuğun[6] izleğini Hegel'in hukuk ve politika felsefesine dönerek düşünmeye sevk eder.

Habermas, Hegel'in hukuk felsefesinde etraflıca tartışıldığını düşündüğü, devrim ve doğal hukuk arasındaki tarihsel bağlantıya dönerek en temelde neyi amaçlamış, hangi konuları yeniden tartışmaya açmaya çalışmıştır? Marksist teori ve Carl Schmitt'in hukuk düşüncesi içinde küçümsenen, hatta ideolojik bir söylemden ibaret olduğuna inanılan yasallık fikrinin Hegel açısından anlaşılmış olması ve yine filozof tarafından ısrarla savunulması gereken bir nirengi noktası olarak değerlendirilmesi, Habermas'ın kendi politika felsefesinde neden bu kadar önemli bir yer tutmaktadır? Şayet hukuk devleti (*Rechtsstaat*), açık ve evrimleşen niteliğini "modern" zaman algısı içerisinde koruyacaksa, yasallık ve meşruiyet arasındaki "gerilimli ilişki" neden muhafaza edilmelidir? İşte bu yazı, yukarıdaki üç soruyu sırasıyla Hegel'in ve Habermas'ın hukuk felsefelerinde önemli bir yer tutan anayasal devletin (*Verfassungsstaat*) dönüşüm süreçleri üzerinden yanıtlamayı hedefliyor. Bir başka ifadeyle, bu çalışma Hegel ile Habermas arasındaki diyaloğu[7] yeniden

6. Habermas'ın radikal reformculuğu hakkında kısa bir izah için bkz. Hauke Brunkhorst, "Radical Reformism", *The Habermas Handbook*, Yay. haz. Hauke Brunkhorst, Regina Kreide ve Christina Lafont, Columbia University Press, New York, 2018, s. 610-13.

7. Hegel ve Habermas arasındaki ilişkiyi son dönemde hukuk ve politika felsefelerini karşılaştırarak inceleyen çalışmalar için bkz. Robert B. Brandom, "Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel", *Argumenta*, Cilt 1:1, 2015, s. 29-42; Douglas Moggach, "Hegel and Habermas", *The European Legacy*, Cilt 2:3, 1997, s. 550-6; Robert B. Pippin, "Hegel, Modernity, and Habermas", *The Monist*, Cilt 74:3, 1991, s. 329-57; Charles Taylor, "Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'", *European Journal of Philosophy*, Cilt 7:2, 1999, s. 158-63; Kenneth Baynes, "Freedom and Recognitin in Hegel and Habermas", *Philosophy and Social Criticism*, Cilt 28:1, 2002, s.1-17 ve Tom

düşünmek suretiyle yasallık ve ahlakı birbirine yaklaştırmanın farklı bir yolunu arayarak, devrimci anlayışın meşruiyeti ve hukuk devletinin yasallığı ilkesini birleştirebilecek radikal bir reformculuk projesinin ana hatlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu okuma, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*[8] ve Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında*[9] adlı eserlerinin liberalizm ve demokrasi arasında olduğu iddia edilen çelişki sorununa; bunları birbirleriyle "içsel olarak ilişkili" ve "karşılıklı olarak birbirini destekleyen" kavramlar olarak betimleyerek bir çözüm sunmaya çalışıyor. Tartışmamız, bu hassas girişimin ilk denemesinin on dokuzuncu yüzyılda Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde gerçekleştirildiğini ve neredeyse iki asır sonra yirminci yüzyılın son çeyreğinde Habermas'ın politika ve hukuk teorisindeki başyapıtında post-metafizik bir eksende yeniden tesis edildiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Anayasal devlet idealini Hegel ve Habermas arasında kurulacak bir diyalogla tartışmaya açmak, öncelikle devletçiliğin yirmi birinci yüzyıldaki yeni "yasal-otoriter" ve "popülist" formlarına karşı geliştirilmeye çalışılan politik ve ahlaki tutum alışlara bir katkı olarak düşünülmelidir.[10]

Habermas'ın hukuk üzerine temel metni olan *Olgular ve Normlar Arasında*, politik yazılarının akademik bir detaylan-

Rockmore, "Modernity and Reason: Habermas and Hegel", *Man and* World, Cilt 22:2, 1983, s. 233-46.

8. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2006. Aziz Yardımlı çevirisinde zaman zaman küçük değişiklikler yapılmıştır. Bazı önemli pasajların karşılaştırılmasında metnin İngilizce'deki Allen W. Wood edisyonuna başvurulmuştur. Bkz. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

9. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Çev. William Rehg, The MIT Press, Cambidge, Mass., 1999. Eserin Türkçe çevirisi olmamasından dolayı, metne yapılacak atıflarda Rehg çevirisi takip edilecektir.

10. Anayasal devlet fikrini Hegel ile Habermas arasındaki ilişkiden hareketle düşünen ve otoriter devletçiliği eleştiren yakın dönemli çalışmalar için bkz. Mithat Sancar, *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yay., İstanbul, 2000; Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, Polity, Cambridge, 2011; Axel Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Çev. Joseph Ganahl, Polity, Cambridge, 2012; Wendy Brown, Peter E. Gordon ve Max Pensky, *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 2018.

dırması olarak anlaşılabileceği gibi, *İletişimsel Eylem Teorisi*'ne yazılmış uzun bir politik sonsöz olarak da görülebilir. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* ile *Meşruiyet Krizi*'nden kalan ipuçlarını toparlayan Habermas, yaşam-dünyasının radikal fakat kendi kendini sınırlayan demokratikleşme süreçlerine ilişkin cumhuriyetçi projeyi savunurken, toplumsalın kuruluşunu hukuk ve politika arasındaki normatif ilişki ağları üzerinden yeninden tesis etmeyi amaçlar. Düşünür, sistemin sömürgeleştirici ayartılarına karşı iletişimin tüm üretim güçlerini harekete geçirme çağrısında bulunurken, Hegel'in hukuk felsefesinden miras kalan hukukun dönüştürücü ve arabulucu rolüne de göz kırpmaktadır. Öte yandan, *Olgular ve Normlar Arasında* kanun yapmanın biçimsel prosedürleriyle her türlü içkin normatif içerikten yoksun olgusal rıza örnekleri arasındaki Hegelci açmazı politik irade oluşumunun söylemsel toplum teorisi üzerinden yeniden kurarak aşmaya çalışır. Dolayısıyla Habermas'ın normatif toplumsal ontolojisi hem "liberal" hem de "cumhuriyetçi" irade oluşumu sorunlarından kaçınmaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, "liberal" model, kanun yapma sürecinde ya galebe çalan ya başarısız olan ya da zarar gören önceden oluşturulmuş ve katı bir şekilde bağlı kalınan çıkarlar varsayarak farklı toplumsal eşitsizliklerin önünü açarken bir meşruiyet eksiği doğurur. "Cumhuriyetçi" model ise politik müzakerede tartışmaya açık olana konulara sınırlar koyarak demokrasinin olanaklarını kısıtlar. Habermas'ın toplumsal ontolojisi bu açıdan sivil toplumun iletişimsel gücünü, devletin otonomlaşmış idare gücüne karşı demokratik bir karşı-hegemonya olarak geliştirmeyi, devlet üzerinde meşruiyet baskısını işletmeyi ve bunu da asıl olarak yaşam-dünyası ve sistem arasında, eş deyişle bütünleştirici sosyal dayanışma kaynaklarıyla para ve iktidarın sevk ve idare edici kaynakları arasında yeni bir denge tesis eden bir bakışla gerçekleştirmeyi hedefler. Buradan hareketle bu çalışma öncelikle Habermas'ın hukuk felsefesinde tüm hatlarıyla ortaya çıkan bu normatif toplumsal yeniden-kuruluşu ve onun Hegelci kökenlerini belirlemeye çalışacaktır.

Hegel ve Hukuk Devletinin Dönüşüm Süreçleri

Hegel'in zihnini tüm hayatı boyunca –devlet ile sivil toplum, yasallık ile meşruiyet ve doğal hukuk ile devrim olmak üzere– üç temel kavramsal ilişki meşgul etmiş gibi gözüküyor.[11] Dana Villa'nın işaret edeceği üzere "Hegelci hukuk devleti (*Rechtsstaat)* Locke ile başlayıp Montesquieu ve Kant'a kadar uzanan liberal paradigmayı, Rousseau'da cisimleşen cumhuriyetçi teori ile sentezleme çabasının adıdır."[12] Bir başka deyişle politik devletin (*der politische Staat*), anayasal bir hukuk devletine dönüşebilmesi, Hegel açısından, öncelikle negatif ve pozitif özgürlük alanlarının[13] modern dünyada bir araya getirilebilmesiyle mümkün olabilir. Böylesine bir teorik temellendirme ne bireyin "kutsal" ve devredilemez özgürlüklerini ne de yurttaşın demokratik hak ve ödevlerini görmezden gelebilir. Karl Löwith'in haklı olarak vurguladığı üzere Hegel'in hukuk ve politika felsefesi "burjuva ve yurttaş arasındaki sınırları sürekli olarak yeniden tanımlayan"[14] bir bakış açısının sonucudur. Hegel'in politik bir düşünür olarak ön plana çıkması cumhuriyetçilik savunusundan ya da liberalizm eleştirisinden çok, bu iki geleneği yetkin

11. Son dönemde Hegel çalışmalarında bu tez hakkında devamlılık gösteren detaylı tartışmalar için bkz. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of The Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, s. 81-193; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 69-134; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 127-249; Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge ve Mass., 2000, s. 114-224; Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 183-272 ve Alan Brudner, *The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, s. 290-336.

12. Dana Villa, "Hegel as Political Educator", *Teachers of The People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocquivelli and Mill*, The University of Chicago Press, Chicago, 2017, s. 93.

13. Negatif ve pozitif özgürlüklerin detaylı bir tartışması için bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Liberty*, Yay. haz. Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford, 2007, s.166-217.

14. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteeth-Century Thought*, Çev. David. E. Green, Columbia University Press, New York, 1991, s. 241.

bir şekilde birleştirme tasarısında yatar.[15] O nedenle, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ni öncelikle bu gerilimlere verilen kapsamlı bir yanıt olarak yeniden okumayı amaçlıyoruz.

Gençlik yıllarının ilk önemli eseri olan *Doğal Hukuk*'tan başlayarak Hegel kendisinden önce hukukun ya katı bir ahlak zemininde ya da salt güç ilişkileri bağlamında tartışıldığını düşünür.[16] Ahlaksallık (*Moralität*) kendini insan hayatının her anında duyuran hukuk için çok zayıf bir temeldir. Yarar ve ihtiyaç kavramları da bizi hukuka güç ve tehditten daha fazla yaklaştıramaz. Bu nedenlerden dolayı zor üzerine inşa edilen bir güç devleti (*Machtstaat*) ya da tamamen ihtiyaçlar üzerine kurulu bir gereksinimler devleti (*Notstaat*) Hegel açısından hak, özgürlük ve irade arasındaki gerçek ilişkiyi açıklayamaz. Oysaki hukuk devleti (*Rechtsstaat*) özgür irade ve yasa arasındaki bağlantıyı sadece soyut hukuk ve ahlaksallık ekseninde negatif olarak değil, etik yaşamın (*Sittlichkeit*)[17] temel ilkesi olarak pozitif bir şekilde kurmayı da amaçlamaktadır. O halde kabul edilmelidir ki "hukuk öncelikle özgür iradenin varlığıdır ve bu varlık tamamıyla toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiştir."[18] Bu bağlamda anayasal devlet öncelikle özgür iradenin kendini görünür kılmasına, nesnelleştirmesine ya da eyleme geçirmesine imkân verecek somut yapıyı kurmakla yükümlüdür:

---

15. Hegel'in politik düşüncesini oluşturan tarihsel ve felsefi izleği detaylı bir şekilde anlayabilmek için bkz. Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, Çev. Aslı Önal, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2018.

16. G.W.F. Hegel, "*On The Scientific Ways of Treating Natural Law*", *Political Writings*, Laurence Dickeyve H.B. Nisbet, Yay. haz. ve Çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 125-7.

17. Etik yaşam (*Sittlichkeit*), Hegel'e göre, her türden eylemin içinde gerçekleştiği ve anlamlandırıldığı bir bağlamsal dizgeyi, eş deyişle normlardan, uzlaşımlardan, değerlerden ve aynı zamanda bunların hayata geçirilmesini sağlayan kurumlardan oluşan müşterek dünyanın bütünü olarak adlandırılır. Bu sebeple etik yaşam "özgürlük ideasıdır ve yaşayan iyi olarak öz-bilinçte bilgisini, istencini ve onun eylemi yoluyla edimselliğini bulur (...) Etik yaşam *varolan dünyaya ve öz-bilincin doğasına gelişmiş özgürlük kavramıdır.*" Bkz. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §142, s. 191.

18. Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005, s. 146.

> Devlet somut özgürlüğün edimselliğidir; *somut özgürlüğü* oluşturan şey ise bir yandan kişisel bireyselliğin ve onun tikel çıkarlarının tam *gelişimlerini* ve kendileri için *haklarının tanınmasını* kazanmaları (aile ve sivil toplum sistemlerinde olduğu gibi), öte yandan bunların bir ölçüde kendiliklerinden evrenselin çıkarı içerisine *geçmeleri* ve bir ölçüde bilgi ve irade ile o evrenseli ve hiç kuşkusuz kendi *tözsel tinleri* olarak tanımaları ve *son erekleri* olarak onun uğruna *etkin* olmalarıdır (...) Modern Devletlerin ilkesi bu muazzam güç ve derinliği taşır, çünkü öznellik ilkesinin kendini *bağımsız* kişisel tikellik *ucuna* dek tamamlamasına izin verirken, aynı zamanda onu *tözsel birliğe geri getirir* ve böylece tikelliği Devletin ilkesinin kendisi için saklar.[19]

Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin neredeyse tamamını özetleyen bu dikkat çekici bölüm, anayasal devletin ne kadar hassas bir denge üzerine kurulduğunu göstermesi açısından çarpıcı bir öneme sahiptir.[20] Merkezine kişisel bireyselliği (*Einzelheit*) ve somut özgürlüğü (*konkreten Freiheit*) yerleştiren anayasal devlet fikri, her aşamada yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi koruyarak ilerlemeye çalışacaktır.

Hukuk Felsefesinin İlkeleri'nde birbirinden oldukça farklı iki *özgürlük* kavramını ayırt edebiliriz. İlk başta bir belirsizlik ve hatta bir çelişki gibi görünen bu durum aslında Hegel için "evrenselci" devlet ile "tikelci" toplum arasındaki karşıtlığı resmetmesi açısından bir başlangıç noktası oluşturur. Hegel, bir yandan etik yaşamı (*Sittlichkeit*) yüceltmektedir, çünkü yurttaşın kendi yazgısını, onu boyunduruk altına alacak herhangi bir dogmatik yapıda aramaksızın devlette (*Staat*) özgürce gerçekleştirdiğine inanmaktadır, diğer yandan temel hakları güvence altına alan ve negatif özgürlükleri koruyan yasallık fikrinden de vazgeçmemektedir.[21] Mülkiyet hakkı ve öznel ahlaksallığı garanti

19. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §260, s. 286-7.

20. Bu denge mekanizmasını ve onun işlemesine imkân veren dolayımlayıcı (*mediating*) kurumları detaylı şekilde yorumlayan bir çalışma için bkz. Ludwig Siep, "Constitution, Fundamental Rights, and Social Welfare in Hegel's *Philosophy of Right*", *Hegel on Ethics and Politics*, Yay. haz. Otfried Höffe ve Robert Pippin, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 268-90.

21. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki farklı özgürlük kavramlarının detaylı bir tartışması için bkz. Axel Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, Çev. Ladislaus Löb, Princeton University Press, Princeton, 2010, s. 7-18 ve Jürgen Habermas, "The Unity of Reason and the Diversity of Its

altına alan, soyut ve formel hukuku reddetmeyen, yalnız bunları daha bütüncül bir "etik yaşam" ilkesiyle birleştirmeye çalışan anayasal devlet projesi Hegel'in asli gündemini oluşturmaktadır:

> Bu biçimsel, kendi için belirlenimsiz olan ve belirliliğini o sözü edilen gereçte bulan evrenselliğin gerçekliği *kendi kendisini belirleyen evrensellik, İrade, Özgürlüktür.* Evrenselliği, kendi kendisini, sonsuz biçim olarak kendine içerik, nesne ve erek aldığı için, yalnızca *kendinde* değil ama o denli de *kendi için* Özgür İradedir (*freie Wille*) – gerçek İdea.[22]

Peki Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde bu farklı özgürlük formlarını nasıl tartışır? Özgür iradenin aldığı ilk form mülkiyettir. Mülkiyet hukukun "rastlantısal bir formu olmayıp, kendini gerçekleştiren iradenin bıraktığı bir iz, onun bir kişi (*Person*) olarak tanındığının bir işaretidir."[23] Mülkiyetin tanınması veya kabul edilmesi öncelikle sözleşme yoluyla olur. Sözleşme, empirik ilişkileri aşan bir düzlemi mümkün kıldığı için, kuşkusuz toplumsallaşmaya bir tür başlangıç oluşturacaktır. Yine de sözleşmenin doğası, onun ilgilendiği konu tarafından belirlendiği için, *soyut hukuk*, insan özgürlüğünü eş deyişle insanın varlığını değil, onun sahip olduğu şeyi, mülkün kendisini hedef alır; dolayısıyla da insanın ne olduğunu onun nelere sahip olduğunu göstererek kavramayı amaçlar. Hegel, Robert Pippin'in vurguladığı üzere, "soyut hukukun tutarsızlığının kendisini suç ve ceza ilişkisinde gösterdiği kanısındadır. Özel ya da soyut hukuk zayıftır; çünkü kendi başına, adaletsizliği ortadan kaldıramaz; onu yalnızca tanımlar."[24] Sözleşme mülkiyetin tanınması ve şiddete karşı korunması amacıyla ortaya çıktığı halde, şiddeti yalnızca şiddet yoluyla, ceza hukuku aracılığıyla engelleyebilir. Bu bakımdan "mülkiyet hakkı, cezalandırma hakkını gerektirecek ve üstelik,

---

Voices", *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Çev. William M. Hohengarten, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, s. 115-48.

22. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §21, s. 56.

23. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde mülkiyet üzerine yürütülen detaylı bir tartışma için bkz. Alan Brudner, "Hegel and the Crisis of Private Law", *Hegel and Legal Theory*, Yay. haz. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, Routledge, New York, 1991, s. 127-73.

24. Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, s. 65.

suçluyu yalnızca, kişi olarak, mülk sahibi olarak cezalandırarak adaleti"[25] sağlayabilecektir.

O halde, insanın, şiddete açık doğa durumundan sosyalliğe geçişini sağlama iddiasında olan özel hukuka dayalı sözleşme anlayışı, aslında, gerçek bir evrenselliği kuramamakta, ancak çelişkili, formel, soyut ve yine şiddet üzerine kurulu bir toplumsallığı temellendirebilmektedir: "Soyut hak *Zor kullanma hakkıdır*, çünkü ona karşı haksızlık özgürlüğümün *dışsal* bir şeydeki *belirli-varlığına* karşı bir şiddettir."[26] Özel mülkiyet yoluyla tikel iradeler büyük ölçüde birbirinden ayrılmakta ve birbiriyle çatışmakta ve dolayısıyla, soyut ve evrensel bir hukuk ancak bir şiddet olarak gerçekleşebilmektedir; çünkü mülkiyetten hareketle belirlenen sosyallik çerçevesinde adalet ve hukuk ancak "olumsuzlamanın olumsuzlaması" olarak ceza aracılığıyla yeniden kurulabilmektedir.[27] Dolayısıyla suç ve ceza diyalektiğinin gösterdiği gibi özel hukuk alanı gerçek özgürlük alanı olamaz. Sahip olunan şey yoluyla kendini gerçekleştirmenin sonuçları karşısında bilinç, ahlakçı bir tarzı benimseyerek bu *patolojiyi* aşmak adına kendi içine dönecek ve böylece, Hegel'in soyut olarak nitelendirdiği bir önceki evresini, yine soyut bir biçimde olumsuzlayacaktır. Dış dünyada, mülkiyette kendisini temellendiremeyen hakikat, içselleşerek ahlaklılık olacak ve daha önce hukukun öznesi olan *kişi*, şimdi ahlakın *öznesi* olmayı deneyecektir. Bu noktada tartışmamız için önemli bir detayı tekrar hatırlayalım: Hegel için mülkiyet hakları ve ilgili soyut özgürlükler her demokratik hukuk devletinin yapı taşıdır ve dolayısıyla bu formel haklar anayasal devletin garanti altına aldığı temel özgürlükler içinde düşünülmelidir. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin "Soyut Hak" bölümü, sadece mülkiyet haklarıyla sınırlandırılan bir toplumun dar-liberal paradigmayı aşamayacağı ve böylece "meşruiyet ilkesinin pozitif özgürlük ile bağının koparılacağı" tespitini yapar.[28] Nitekim Hegel *sivil toplum*

25. Alan Brudner, "Hegel and the Crisis of Private Law", s. 165.
26. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §94, s. 124.
27. *A.g.e.*, §102, s. 133-4.
28. Charles Taylor, "Hegel's Ambigious Legacy for Modern Liberalism", *Hegel and Legal Theory*, s. 68.

tartışmasında bu hassas konuyu bir kez daha detaylandırmayı gerekli görecektir.[29]

Hegel için salt hukuksal aşamayı salt ahlaksal aşama takip etmektedir. Nitekim liberal politika felsefesinin evrimsel gelişimi de böylesine bir çerçeve içinde düşünülebilir.[30] Bir açıdan, Beiser'ın işaret ettiği üzere, *Hukuk Felsefesi*'nin negatif özgürlük alanından pozitif özgürlük alanına sıçradığına tanıklık ediyoruz.[31] Hegel'in bu aşamada merkezindeki düşünür liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki gerilimi muğlaklaştıran Kant olacaktır. Kant'a göre modern dünyada insan özgür ve otonom olmalıdır; aksi onun sorumlu ve suçlu olduğu bir ergin (*Mündigkeit*) olamayış halidir.[32] Kantçı ahlak anlayışında özgürlük ne olumsuzlanmış ne de verilmiş olan, ama yapılacak, kabul ettirilecek bir şey olarak ancak bu bakımdan bir anlam taşıyabilir. Dolayısıyla, Kant'ın yeni etiğinin politik açıdan ima ettikleri son derece radikaldir. Eğer ahlaki değerleri yaratan insan iradesiyse ve "insan yalnızca kendi yaptığı yasalara uymakla yükümlüyse, o zaman bütün toplumsal ve politik dünyayı yeniden yaratmaya hakkı vardır. Sorumluluk artık sadece bireyde değil, aynı zamanda toplum ve devlettedir."[33] Hegel, Kant'ın ahlak felsefesindeki bu devrimci momenti atlamayacaktır. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde öznel ahlaksallığın (*Moralität*) yalnızca aşılması değil aynı zamanda anlaşılması ve etik yaşam (*Sittlichkeit*) içindeki yerinin belirlenmesi ön plana çıkarılır; çünkü, bilincin ilk hukuksal

29. Alan Patten, "Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy", *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*, Yay. haz. Robert R. Williams, State University of New York Press, New York, 2001, s. 169.

30. Liberal politika felsefesindeki değişimlerin detaylı bir tartışması için bkz. Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton, 2012.

31. Friedrich Beiser, *Hegel*, Çev. Seçim Bayazit, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2019, s. 300-1.

32. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*, Haz. ve Çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yay., Bursa, 2015, s. 311.

33. Albrecht Wellmer, "Natural Right and Practical Reason: On the Aporetic Development of a Problem in Kant, Hegel and Marx", *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity, Essays and Lectures*, Çev. David Midgley, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1998, s. 95.

evresinden sonra gelen bu ahlaksal evresi zorunlu bir evredir. İnsan otonom olmayı istemelidir; çünkü insan kendisinin maruz kaldığı yasanın aynı zamanda yazarı olarak "özne" olma aşamasına geçmelidir. Hegel'in açıkça vurgulamak istediği –ki bu nokta gözden kaçırılmamalıdır– bilincin özgürleşme edimlerini Kant'ın tanımladığı koşullarda yapamayacağı iddiasıdır. Bir başka deyişle, Kant ahlak felsefesinin politik sonuçlarını yeterince ileriye taşıyamamıştır. Hegel, Kant'ın *bireyin otonomisi* kavramını sisteminin temeline koymasına karşı çıkmamakta, ancak bunu önce soyut bir öznenin işi olarak görmesini ve ancak sonra ona, "bireyden hareketle toplumsal bir boyut kazandırmaya çalışmasını"[34] eleştirmektedir. Hegel'e göre, *soyut hukuk* ve *öznel ahlaksallık*, her ikisi de, sonuç olarak, soyut, bireysel ve faydacıdır. Hegel, Kant'ın yürüttüğü özgürlük ve yasa tartışmasında *tarihsel boyut*un tamamıyla gözden kaçırıldığını düşünmekte haksız sayılmaz.[35] Nitekim hukuk ve ahlak kendi başlarına var olmazlar, onların var olması için kendilerini destekleyecek ve onlara temel olacak bir tarihsel-kültürel toplumsallığın mevcut olması gerekir.[36] Yine de ahlak alanının biricikliği Hegel tarafından asla reddedilmez: "Devletin yasası öyleyse kişinin görüş ya da eğilimlerine dek uzanmayı istemez, çünkü ahlaksalın alanında kendim için var olurum ve burada şiddetin bir anlamı yoktur."[37]

Öyleyse *etik yaşam*, soyut hukukun yadsınmasıyla ortaya çıkan ahlaksallığın (öznel ahlakın), "iletişimsel ve hakiki bir

34. Jean Hyppolite, "The Modern World: State and Individual", *Introduction to Hegel's Philosophy of History*, Çev. Bond Harris ve J. Bouchard Spurlock, University Press of Florida, Tampa, 1996, s. 64.

35. Kantçı özgürlük anlayışının tarihsel bağlamda yeniden düşünülmesi adına Hegel'in felsefi müdahalelerini tartışan bir çalışma için bkz. Robert B. Brandom, "Animating Ideas of Idealism: A Semantic Sonata in Kant and Hegel", *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009, s. 27-108.

36. Hegel, Kant'ın pratik felsefesine yönelttiği bu eleştiriyi *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nden çok önce *Tinin Fenomenolojisi*'nde ayrıntılı bir şekilde detaylandırır. Özgürlüğün tarihsel ve toplumsal boyutları olarak anlaşılabilecek bu eleştiri için bkz. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, s. 236-62.

37. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §94, s. 124.

özgürlük yönünde aşılmasıdır."[38] Dolayısıyla, soyut hukuku izleyen ve onu olumsuzlayarak aşan soyut ahlakın kendisi de eleştirilmekte ama bu eleştiri yine nesnel bir tin adına gerçekleşmektedir. Bu yolla açılan yeni etik alanının en üst uğrağı olan anayasal devletin gerçekliği, aslında, bireysel gerçekliğin bir sonucu değil, tam aksine bir nedeni olarak ortaya çıkar. Hegel'e göre özgür bir birey, eş deyişle gerçek öznellik –Kant'ın ahlak felsefesinin mutlak hareket noktası olarak seçtiği öznellik– ancak anayasal bir hukuk devletinde tamamıyla kendisini açığa çıkarabilir. Öyleyse, Hegel açısından, ahlaksallık, Kantçı tarzda bir iyi niyet ahlakından çok daha kapsayıcı bir içeriğe sahip olmalı, kültürel, kurumsal ve toplumsal bir düzende kendini gerçekleştirebilmelidir. Ancak bu şekliyle formalist ve sadece ödeve dayanan bir hak anlayışı iletişimsel bir etik anlayışıyla dengelenmiş olacaktır. Bir başka deyişle "bireyi merkezine alan ve *atomist* bir eksende yükselen liberal paradigma, cumhuriyetçi yurttaşlık fikriyatı ve katılımcı demokrasi ideası ile yeniden düşünülecektir."[39] Hegel'in de işaret ettiği üzere: "Hak ancak bir bütünün dalı gibi, kendini kendinde ve kendi için sağlam bir ağaca dolayan bir bitki gibi var olur."[40]

Bu noktada, etik yaşamın kavramsal inşasını ve kurumsal yapısını ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışalım. Şüphesiz Hegel'in etik yaşam tartışmasının merkezinde sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) kavramı yer almaktadır. İhtiyaçlar sistemi (*System der Bedürfnisse*), *Doğal Hukuk* çalışmasından bu yana Hegel'i düşündüren parçalanmayı (*Entzweiung*) etik yaşamın (*Sittlichkeit*) kapsayıcılığı içinde kurumsallaştırır. Bu açıdan Hegel sivil toplumu "etik yaşamın yabancılaşması" (*Entfremdung der Sittlichkeit*) aşaması olarak tanımlamaktan çekinmez.[41] Ekonomik özgürlük burjuva bireyin haklarıyla örtüşürken bile, Hegelci anlamda gerçek bir özgürlüğü temsil edemez. Modern

38. Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven, 1999, s. 179.
39. Tom Rockmore, "Hegel and the Social Function of Reason", *Hegel, History and Interpretation*, Yay. haz. Shaun Gallagher, State University of New York Press, New York, 1997, s. 127.
40. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §141, s. 188.
41. *A.g.e.*, §194, s. 232.

ekonomik ilişkilerde aktörün etkinliğinin amacı kendi ihtiyaçlarını tatmin etmek ve çıkarlarını korumaktan ibaret olmakla beraber bu etkinlik formu, birey tarafından talep edilmemiş yasalara tabidir.[42] İrade, "kendi içerik ve amacı gibi sonsuz bir form olarak"[43] kendine sahip değildir. Ekonomik etkinlik, bireyciliğin "tikelcilik denizinde batmış bir şeklini simgeler; evrensellik ne isteyerek ne de bilerek amaç edinilmiştir ama yine de rasyonel ilerleyişin bir sonucu olarak ortaya çıkar."[44]

Modern dünyada özgürlük kaybına anlam kaybı eşlik edecektir. Bireylerin etkinliklerine yükledikleri anlamla – kendi ihtiyaçlarını belirlemek – yaptıklarının toplumsal anlamı – ötekilerin ihtiyaçlarını karşılamak – arasında bir ayrım vardır.[45] Hegel'in ihtiyaçlar sistemine atfettiği "uygarlaştırıcı etki momenti"ne rağmen, evrensellik bu alanda talep edilen bir anlayış değil, "soyutlama"nın bir sonucudur: "Sivil toplumda her üye kendi ereğidir, onun için başka herkes hiçbir şeydir."[46] Bu sebeple ihtiyaçlar, geliştikçe ve bireyi ötekilerin çalışmasına daha fazla muhtaç bıraktıkça, giderek soyutlaşır. Fazlasıyla çatallanmış, parçalanıp ayrıntılara bölünmüş bir çatışma, bireyi görevini tamamlayabilmek için ötekilere bağımlı hale getirir. Sivil toplum bu haliyle, Hegel açısından, yasallık ve meşruiyet arasındaki ilişkinin hukuk devleti açısından tesis edilemediği bir ilişkiler ağına işaret eder. Onun içindir ki Hegel sivil toplumun devletle kesinlikle karıştırılmamasını önerecektir:

> Eğer devlet sivil toplumla ile karıştırılırsa ve belirlenimi mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün güvenliği ve korunması olarak koyulursa, o

42. Ekonomik özgürlük ve pazar ekonomisi arasındaki ilişkiyi *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* bağlamında tartışan bir yazı için bkz. Axel Honneth, "Gerçekleştirilmiş Özgürlüğün Egemenlik Alanı: Hegel'in "Hukuk Felsefesi" Mephumu", *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*, Çev. Özgür Aktok, İthaki Yay., İstanbul, 2018, s. 37-54.

43. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §27, s. 62.

44. Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, s. 141.

45. Terry Pinkard, "Constitutionalism, Politics, and the Common Life", *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, Yay. haz. H. Tristram Englehardt ve Terry Pinkard, Kluwer, Boston, 1994, s. 174.

46. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §182, s. 222.

> zaman *genel olarak bireylerin çıkarları* birleşmelerinin son ereği olur ve bundan devletin üyesi olmanın keyfi bir şey olduğu sonucu çıkar. Ama devletin birey ile ilişkisi bundan bütünüyle başka bir şeydir; devlet nesnel tin olduğu için, bireyin kendisi nesnelliğini, gerçekliğini ve törelliğini ancak onun bir üyesi olarak bulur. Genel olarak *birleşmenin* kendisi gerçek içerik ve erektir ve bireyin belirlenimi evrensel bir yaşam sürdürmektir; daha öte tikel doyumu, etkinliği, davranış yolu bu tözsel ve evrensel olarak geçerli yaşamı başlangıç noktası ve sonucu olarak alır.[47]

Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki temel uğraşısı, "ihtiyaçlar sistemi" tartışmasının ardından, toplumsal bağımlılığı ve onunla ortaya çıkacak meşruiyet ilkesini daha görünür kılmaktır. Adalet, hukuk devletinin kamusal organlarınca yürütülürken, korporasyonlar ekonomik yasaların yabancılaştırıcı etkisine karşı üyelerin refahını koruma görevini üstlenir. Böylece *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* çok katmanlı ve farklı kurumsal boyutları olan bir *iletişimsel-meşruiyetler halkasını* gündemine taşımayı hedefler.[48] Aile, korporasyonlar ve hukuk devletince şekillenen anayasal hak ve güvenceler Hegel'in demokratik meşruiyet ilkesinin çerçevesini de belirleyecektir. Üyelerinin refahını sağlamayı varoluş ilkesi olarak benimseyen korporasyon, ihtiyaçlar sisteminde "ailevi" momenti temsil eder. Sahip olduğunu, "soyut evrenselin öfkesine karşı korur; bireyi kendininkiyle beraber ötekilerin refahını da düşünmesi için hazırlar."[49] Korporasyonun görevi, soyut evrenseli somuta indirgemek, özgürlüğü somut bağlamında tekrar açığa çıkarmaktır. Evrensel olanın somutlaştırılması, ihtiyaçlar sistemini karakterize eden özgürlük kaybının, bireyin somut evrenseli –kamu yararı– amaç edinen etkinlik alanlarına bağlanışıyla hafifletilmesi anlamına gelir. Bu süreçte "eylemlerini talep edilen bir evrensele doğru" daha fazla yönlendiren birey, "anlam"ın ve "özgürlük"ün yeniden

47. *A.g.e.*, §258, s. 279.
48. İletişimsel özgürlük fikrinin *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki kökleri üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Michael Theunissen, "The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right", *Hegel and Legal Theory*, s. 3-63.
49. Alan Brudner, *Constitutional Goods*, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 412.

kazanılışına ve böylece somutlaşmasına doğru yönelir.[50] Somut evrensel böylece anayasal hukuk devletinde cisimleştiği gibi, pozitif hukukun kendinden menkul yasallığı, her defasında toplumsal meşruiyetin zemininde tekrar kurulacaktır.

Hukuk Felsefesinin İlkeleri'ndeki geçişlerin yapısı "meşruiyetin dolayımlarını açığa çıkarması açısından" temel bir öneme sahiptir.[51] Soyut haktan ahlaka geçilir zira suç ve yanlış, hukuki ilişkilere özgü bir patolojidir; ahlaktan etik yaşama geçiş zorunludur, zira bireyin, ahlaki evrenselliği kendi eylemleri aracılığıyla gerçekleştirme girişimi hüsrana uğrar; ailenin birliği ihtiyaçlar sisteminin bireyciliğinde dağılır; çünkü aile üyeleri kendi geçimleri için piyasaya bağımlıdır ve elbette ihtiyaçlar sistemi de evrenselliği yalnızca bu "meşruiyet basamakları" sayesinde gerçekleştirebilir.[52] Korporasyonlar ve en nihayetinde anayasal devlet yurttaşlık fikrinin kendini açığa vurduğu en somut alanlar olarak belirginleşirler. Her noktada kavram ve gerçek arasındaki ayrışma, yaşanan tecrübe ve onun sistematik anlamı arasındaki farklılaşmayı temsil eder. Yurttaşların yaşadığı krizler –yanlış ya da ceza, ahlaki vicdanın bölünmüşlüğü, aile ve sivil toplumun ya da sivil toplum ve devletin çatışan talepleri– ortadadır. Bu yaşanan krizler yalnızca filozof için sistematik bir anlam taşır. Bir başka deyişle, bu uyuşmazlıklar etik yaşamın çelişkilerini açığa çıkarıp sergilemekle kalmaz, tikel yasaların onları aşan meşruiyet ilkesi etrafında eleştirilip dönüştürülmesine imkân verir. Açıklamanın mantığı, Honneth'in de işaret edeceği üzere, "kavram ve fiili gerçekliğin tümüyle birbirine tekabül ettiği, krizlerin sistemde tamamıyla bütünleştiği bir noktaya ulaşma-

50. Gary Heiman, "The sources and significance of Hegel's corporate doctrine", *Hegel's Political Philosophy: Problems & Perspectives*, Yay. haz. Z.A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge, 1971, s. 118.

51. Alan Brudner, *The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, s. 234. Hedrick *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde anayasanın farklı dolayım yollarıyla toplumsal meşruiyeti açığa çıkardığını ve bu haliyle yirminci yüzyıldaki anayasa tartışmalarına ışık tuttuğunu iddia ederken, bu felsefi pozisyonun Hegel ve Habermas arasındaki bağı yeniden kurmak için önemli bir izlek oluşturacağını söyleyecektir. Bkz. Todd Hedrick, "Democratic Constitutionalism as Meditiation: The Decline and Recovery of an Idea in Critical Social Theory", *Constellations*, Cilt 19, Sayı 2, 2012, s. 383-7.

52. *A.g.e.*, s. 248-250.

yı gerektirecektir."[53] Krizlerin ortadan kaldırılışı, Hegel'e göre, onları yaratan koşulların her defasında dönüştürülmesini talep eder. Sınırlı bir yasallık anlayışından kaynaklı krizlerin aşılması toplumsal sistemin, bu krizlerin etik yaşama ve hukuk devletine zarar veren olası etkilerini dengeleyecek meşruiyet alanlarının düşünülüp, yaratılmasını gerekli kılmaktadır. Kervégan'ın haklı bir şekilde açıklayacağı üzere:

> Suç yok edilemiyorsa en azından ceza doğru biçimde verilmeli, ahlaki vicdanın ıstırabı dindirilemiyorsa, kurumlar en azından "olan" ve "olması gereken" arasındaki ayrımı etkisizleştirmeli, yoksulluk ortadan kaldırılamıyorsa, kamusal refah sistemi ve kuruluşlar yoksulluğun dramatik sonuçlarını hafifletmeli, sivil toplumun sınıf ayrımları zümreleri kutuplaştırıyorsa, bu kutuplaşmayı denetim altına alabilecek rasyonel bürokratik mekanizmalar inşa edilebilmelidir.[54]

Kısacası, Hegel açısından bakıldığında krizler yönetilmeli; etik yaşamın yurttaşı yabancılaştıran *yaraları* sarılmalıdır. Modern toplum artık bir daha asla şeffaf kılınamayacaksa bile yeniden bütünleştirilmeli ve bu şekilde toplumsal meşruiyet canlandırılmalıdır.[55] Böylece yabancılaşmanın tamamen ortadan kaldırılamadığı endüstriyel bir toplumda bile "yasallık" ile "meşruiyet" arasındaki gerilim korunarak, daha özgürlükçü bir anayasal devletin felsefi temellendirmeleri mümkün olabilir.

Hukuk Felsefesinin İlkeleri temelde yasal sürecin formel doğruluğu ile yasal işlemlerin kamusallığı ve kişilerin öznel özgürlük hakkını temin edecek bir sistemi kurmayı hedeflemektedir. Bu hak kapsamında, kişiler ancak herkesçe bilinen ve herkese eşit uygulanan yasalara uymaya mecbur tutulabilir. Ancak Hegel, kamusallık fikrini demokratik kamusal katılım sisteminin bir parçası olarak düşünmek konusuna şüpheyle yaklaşır. Yurttaşların hesabını vermeleri gereken yasayı bilmeleri yeterlidir; onların bu yasanın müzakerelerine katılımlarına gerek duymaz.

---

53. Axel Honneth, *Das Recht Der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011, s. 87-8.
54. Jean-François Kervégan, *The Actual and The Rational: Hegel and Objective Spirit*, Çev. Daniella Ginsburg ve Martin Shuster, The University of Chicago Press, Chicago, 2018, s. 153-4.
55. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, s. 154-5.

Yasa üzerine gerekli düşünüp taşınmalar idareci ve bürokrat sınıfının görevidir. Yurttaş zümreleri, sonradan devlet memurlarınca bilgiye dönüştürülecek görüşleri yayan salt birer kanaldır. Habermas'a göre, "Hegel, burjuva kamusallığı fikrini ehlileştirir; çünkü anarşik ve antagonist toplum, özerk özel şahıslar arasındaki ilişkinin egemenlikten özgürleşmiş ve iktidardan arınmış alanını ifade etmez; oysa özel şahısların oluşturduğu kamusal topluluk ancak bu alan temelinde siyasal otoriteyi rasyonel otoriteye taşıyabilir."[56] Bu açıdan düşünüldüğünde, Hegel'in anayasal hukuk devletinin demokratik kamusal alanlar üzerinden yükselerek katılımcı bir sosyal devlete (*Sozialstaat*) evrilemediği ve tam bu sebeple etik yaşamda bir meşruiyet açığının ortaya çıktığı iddiaları haklı bir öngörüye sahiptir.[57] Yine de böyle bir eksikliğin *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adına yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi tamamıyla ortadan kaldırdığını söylemek de mümkün değildir. Hegelci bir *Rechtsstaat* anlatısı tikel ile evrensel arasındaki ilişkiyi yasallık ve meşruiyet arasında süregiden gerilimi muhafaza ederek koruyacaktır:

> Tikel çıkarın gerçekte bir yana atılmaması ya da hiçbir biçimde bütünüyle bastırılmaması gerekir; tersine, evrensel ile uyum içinde getirilmeli ve bu yolla kendisi olduğu gibi evrensel de saklanmalıdır. Ödevleri söz konusu olduğu düzeye dek uyruk olan birey, yurttaş olarak, ödevlerinin yerine getirilmesinde kişiliğin ve mülkiyetinin güvenliğini, tikel refahı için kaygıyı ve tözsel özünün doyumunu, bu bütünün bir üyesi olmanın bilincini ve öz-duygusunu bulurken, devlet için yapılanlar ve işler olarak ödevlerin bu yerine getirilişinde kendi sakınımını ve kalıcılığını bulur. Soyut yana göre, evrenselin çıkarı yalnızca istediği işlerin ve yapılanların ödevler olarak yerine getirilmesi olacaktır.[58]

Bu bölüme başlarken Hegel için, devlet ile sivil toplum, meşruiyet ile yasallık ve anayasacılık ile demokrasi olmak üzere üç

56. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yay., İstanbul, 2002, s. 227.
57. Bu eleştirinin detaylı bir açıklaması için bkz. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme*, Çev. İsmet Tekerek, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 136-8.
58. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §261, s. 290.

temel gerilime işaret etmiştik. Hegel'in sentezinin başarılı olup olmadığı, sonuç olarak onun hem nesnel hem de öznel haklara nasıl yanıt aradığına ve onları hangi felsefi temellendirmelerin ışığı altında dengelemeye çalıştığına bağlıdır. Sorumuzu bir kez daha tekrarlayalım: Hegel'in muhafaza etmek istediği liberal ve cumhuriyetçi teorilerin farklı yönlerini, tutarlı ve bütünlüklü bir kavrayışla bir arada düşünmek olanaklı mıdır? Şayet, Hegelci sentez yalnızca zora, devletin bireyi itaate zorlama hakkına dayanmayacaksa, demokratik meşruiyet ilkesi neden *Hukuk Felsefenin İlkeleri*'nde bu kadar örtük bir şekilde tartışılmıştır? Hegel'in meşruiyet arayışı "öznellik hakkı" veya "öznel özgürlüğün hakkı" şeklinde adlandırdığı tek bir temel ilke tarafında temellendirilebilir mi?[59] Demokratik müzakere üzerine şekillenen kamusal yurttaşlık fikrinin *Hukuk Felsefesi İlkeleri*'ndeki belirsizliği, tam da Hegel'in önerdiği "var olan" ve "akılsal" arasında kurulması gereken ilişkiyi hem felsefi hem de normatif açılardan zedelemez mi?[60] Çalışmamızın ikinci bölümünde bu soruları, hukuk devleti ve demokratik meşruiyet arasındaki içsel ilişkiyi Hegel ile beraber düşünmeye devam eden Jürgen Habermas'ın eleştirel politika felsefesindeki tezlerini açıklayarak yanıtlamayı hedefliyoruz. Böyle bir tartışmanın *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde ipuçlarını yakaladığımız fakat uzunca bir süredir Batı demokrasilerinde kesintiye uğramış anayasal devlet fikrini

59. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, §124, s. 152.

60. Bu bağlamda Benhabib'in temel itirazını hatırlamak gerekiyor: "*Doğal Hukuk* makalesinden bu yana mevcut Platoncu birlik ideali, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde de baskındır; ne var ki, bireysel ve evrenselin birliğine, *Doğal Hukuk* makalesinde olduğu gibi kamusal işlevin kast-benzeri düzeni ve bireysel ehliyet sayesinde değil, bu kez filozofun tedavi edici çabaları sonucunda ulaşılır. Filozofun tedavi edici çabaları, düşünüre ve düşünümcü gözlemciye bütünün ardındaki *zorunluluğu* sergiler. Zorunluluk anlayışı, yurttaşların istişaresiyle oluşturulamaz; tersine, tepeden inme onlara verilir. Ancak yurttaşların kolektif istişaresiyle anlaşılmamış bu zorunluk, normatif meşruluğun temeli akılsal rıza hakkına sahip olanlar için bağlayıcı değildir. Söz konusu zorunluluk anlayışı, idareci koltuğunda oturanlar için bütünü 'yönetme' ve krizleri bütünleştirmenin kullanım kılavuzuna dönüşür." Bkz. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 138. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde yurttaşların politik meşruluğu iletişimsel yollardan müzakere edebilmesine sınır koyması üzerine bir okuma için ayrıca bkz. Robert R. Williams, "Hegel'in *Geist* Kavramı", *Alman İdealizmi II: Hegel*, Yay. haz. Güçlü Ateşoğlu, Çev. Metin Bal, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013, s. 524-44.

ve onun ütopyacı imkânlarını ve dinamiklerini anlamak için bir çerçeve sunacağını düşünmekteyiz. Yasallığı reddetmeyen ve meşruiyeti sadece devrimin sonsuz dönüşümüne ve ilerlemesine indirgemeyen bir anayasal devlet projesinin Hegel ve Habermas arasında bir köprü kuracağı düşüncesi ikinci bölümün temel iddiasını oluşturmaktadır.

Açıktır ki, *Tinin Fenomenolojisi*'nin yazarı Hegel'e göre, Aydınlanma modernliğin toplumsal bütünlüğünün tamamen parçalanmasına yol açar; çünkü modernlik, kendi içinde tamamen çelişkili idealler barındırdığından, modern insan için herhangi bir kılavuzluk yapması da mümkün değildir. Öte yandan bu bölünmüş toplumsal yaşamdan, ilk bakışta umutsuz bir "temelsizlik" deneyiminden, gitgide "kendi kendini kuran", rasyonel bağlılıklarını, özgür ve kendini belirleyen bir "öznellik" kavrayışı üzerine inşa eden bir proje gelişmeye başlamıştır. Bunun politik ifadesi, Hegel için modernitenin kendisi olan *Fransız Devrimi*'dir. Devrim, modern yurttaşın kendini yeniden evinde hissedeceği cumhuriyet rejimini kurmaya çalışmış ancak sonlandıramadığı şiddeti dolayısıyla Avrupa'nın krizine de yol açmıştır. Hegel'in politika felsefesi, devrimin bu ikili durumunu anlamaya yönelik bir dizi çalışma üzerine yükselmektedir.[61]

Hegel, Fransız Devrimi'ni Avrupa tininin gelişiminin doruk noktası olarak kabul etmektedir. Öte yandan, devrimci ayaklanmalarda somutlaşan "mutlak özgürlük" talebini dolayımlayacak ve temellendirecek yasal kurumlar olmadan devrimdeki hiçbir grup kendini başka bir bakış açısından, başka bir hizipten daha fazla bir şey olarak tanımlayamaz. Aydınlanma tarafından miras kalan soyut bir faydacılık dışında kendisini yönlendirecek bir yeni bir ufuk olmaması sebebiyle, "mutlak özgürlük" bireyler arasındaki farkları acımasızca yok etmiş ve sonuç olarak devrim, cumhuriyeti "düşmanlarından" koruyan giyotinin şiddetiyle bir teröre dönüşmüştür. Fransa'da devrimci adalet adına yapılan ve rutin hale gelen mahkûmiyetler, ki çoğu idam cezasıyla sonuçlanmaktadır; Hegel'in deyişiyle, "bir lahananın başını koparmak ya da bir lokma su içmekten daha önemli olmayan, en soğukkanlı

61. Dana Villa, "Hegel as Political Educator", s. 95.

ve kuru ölümlerden"[62] başka bir şeye yol açmamıştır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, terörün devrimci Fransa'nın yurttaşları tarafından, ülkenin korunması için zorunlu görülmediği andan itibaren sona erdirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Robespierre'in düşüşüyle, devrim kendini kurumsallaştırmaya başlayacak ve bu süreç Hegel'in "devrim romanının" tamamlanmasında anahtar figür olarak gördüğü, modern özgürlüğe ilişkin soyut ideallerin etik-yaşamda karşılığını bulmaya başladığı hukuk-devletinin (*Rechtsstaat*) gelişimiyle sonuca kavuşacaktır. Platon'un *Devlet*'te Sokrates'i yargılayan Atinalı demokratlara verdiği etik yanıt, Hegel tarafından, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, Fransız devrimcilere karşı yöneltilmektedir. Spekülatif eleştirinin savunduğu özgürlük *İdeası*, modern dünyada ancak yasal bir kurumsallık tarafından etik-yaşam içinde inşa edildiği zaman kendi şiddetini dönüştürüp denetim altına alabilir. Hegel devrimin yasa tarafından uysallaştırılması ve yasanın da adalet fikri ile yüzünü yeni bir evrenselliğe dönmesi konusunda Platon'la aynı fikirdedir.

Öte yandan modern devlet, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde, yurttaşların özgür yaşama dair ortak özlemlerini cisimleştirir. Hegel'in savunduğu şekliyle *Rechtsstaat*, hem sözleşme fikrine dayalı liberal anlayışa hem de yasal kurumsallaşmayı ikinci plana iten katı bir cumhuriyetçilik teorisine mesafeli duracaktır. Bu nedenle, Hegel sivil toplumu aşan bir politik toplum fikrini geliştirirken, politik toplumun da kamusal dünyayı modern hukukun kurumları içinde düşünmesi gerektiğinin altını çizer. Sivil toplum, özgür bireylerin alanıyken, politik yaşamın amacı, özgür halkın var olması için gereken koşulları kurmasında saklıdır. Bu normatif hedefin gerçekleşebilmesi için devlet, yasal ilkesi verimlilik ya da törellik savunusu değil, politik özgürlük olan bir dizi modern kurumu cumhuriyet rejimi içinde düşünmektedir. Bu aynı zamanda, "kendine hâkim olabilme" kavramını faydacı "kendini koruma" kavramından farklılaştıran bir varsayımdır. Hegel'e göre, *Bildung* veya "uygarlaşma"[63] olarak adlandırılan bu

62. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §591, s. 360.

63. Kavramın ayrıntılı tartışması için bkz. Reinhard Koselleck, "'Bildung' Kavramının Antropolojik ve Semantik Yapısına Dair", *Kavramlar Tarihi: Politik*

etik süreç, aynı zamanda özgürlük yetisini geliştiren bir eğitim sürecine de işaret etmektedir. Bu bakımdan, yukarıda ana hatlarıyla vurguladığımız üzere, tarihsel süreç, sadece toplumların maddi güçlerinin artışına neden olan bir süreç değil, ayrıca bir olgunlaşma (*Mündigkeit*) ve kendini-dönüştürme süreci olarak düşünülmelidir. Bu kavramın, Hegel'e göre, normatif içeriği cumhuriyetin temelini oluşturur ve meşruiyetini sağlar. Bununla beraber Hegel, politika felsefesinin hiçbir aşamasında, modern devletin herkesçe paylaşılacak bir yaşam biçimi ya da erdemler sistemi ortaya koyması gerektiğini belirtmez. Sınıfların çokluğu ve onların "etik" temelli yorumu konusundaki ısrarı, modern devletin *çoğul yaşam biçimlerini* kapsayacak şekilde uygarlaşmasını vurgulamak içindir. Sonuç olarak Hegel'in hukuk devleti, Antik Yunan ve Roma dünyasının temellendirdiği somutlukta bir cumhuriyet anlayışının modern dünyada savunulamayacağına ilişkin kuvvetli bir uyarıyı ortaya koymaktadır. Fakat bu itiraz, Hegel'in politika felsefesinde eleştirel bir diyalektikten vazgeçmesiyle de sonuçlanmayacaktır. Aksine, felsefi eleştirinin hermeneutik ve metafizik uğrakları, Hegel açısından, politik iktidarın paradoksal doğasını dönüştürmek ve devrimci şiddeti anayasanın denetimi altına almakla sorumludur.

Habermas ve Anayasal Devleti Yeniden Büyülemek

Anayasalcılık ve demokrasi arasında uzlaşmaz bir gerilimin varlığı, modern politik düşüncenin "temelindeki paradokslardan biri" olarak görülmüştür.[64] Bu durumun Almanya'da neden tutunabildiğini anlamak kolaydır. *Rechtstaat* Almanya'da ilk olarak tartışıldığında, sivil ve politik haklar devlet tarafından yurttaşlara verilen "ihsanlar" olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla Almanya'da liberal anayasacılığın gelişimi, Fransız ve Amerikan Devrimleri'nde tecrübe edildiği üzere bir cumhuriyete değil, bir monarşiye eşlik etmiştir. Nitekim *Hukuk Felsefesinin*

ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar, Çev. Atilla Dirim, İletişim Yay., İstanbul, 2009, s. 109-64.

64. William E. Scheuerman, "Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's *Between Facts and Norms*", *Habermas: A Critical Reader*, Yay. haz. Peter Dews, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, s. 156.

İlkeleri'nin egemen iktidar olarak gördüğü monarşiyi anayasal bir düzlemde düşünme çabası, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Marx, Weber ve Schmitt açısından farklı yönlere taşınacaktır.[65] Bu tarihsel bağlam içinde düşünüldüğü zaman, Habermas'ın politik kuramındaki olgunluk dönemi projesi öncelikle hukukun üstünlüğü ile demokrasi arasındaki kavramsal ve pratik bağlantıları tekrar açıklamayı ve savunmayı hedefler. Bu felsefi temellendirme girişimi aslında "Hegelci normatif hukuk felsefesinin Marx-Schmitt ekseninde geliştirilen kararcılık (*Dezisionismus*) ve devletçilik eleştirisine bir politik yanıt olarak"[66] ilerleyecektir. Açıkçası Habermas, devletçi bir demokrasi anlayışı sorununu aşmak için önce Weber'i ve Schmitt'i çözümlemeyi gerekli görmüştür; çünkü yürütme organına dönük karizmatik bir lider arayışı ve hukuk devletini demokratik meşruiyet kaynaklarından bağımsızlaştırma eğilimlerinde, bu iki düşünür Hegel'in hukuk ve politika felsefesinin oldukça gerisini düşmüştür. Weber ve Schmitt'le yüzleşmek, Habermas'a göre, "Hegel'in potansiyelini tam anlamıyla açığa çıkarmadığı liberalizm ve demokrasi arasındaki içsel ilişkiyi" yeniden düşünmeyi gerektirecektir.[67] 1992 yılında yayımlanan *Olgular ve Normlar Arasında* adlı yapıtı böyle bir teorik zemin üzerinde

65. Bu konudaki üç temel eser için sırasıyla bkz. Karl Marx, "On the Jewish Question", *Marx: Early Political Writings*, Yay. haz. ve Çev. Joseph O'Malley ve Richard A. Davis, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 28-56; Max Weber, "Parliament and Government in a Reconstructed Germany", *Economy and Society: Vol. 2*, Yay. haz. Günther Roth ve Claus Wittich, University of California Press, Berkeley, CA, 1978, s. 1381-462 ve Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, Yay. haz ve Çev. J. Seitzer, Duke University Press, Durham, 2004. Schmitt'in Hegelci sentez fikrine yönelik şiddetli itirazının detaylı bir açıklaması için ayrıca bkz. Richard Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, Columbia University Press, New York, 1992, s. 83-104.

66. Jürgen Habermas, *Philosophical Intruduction: Five Approaches to Communicative Reason*, Çev. Ciaran Cronin, Polity Press, Medford, MA., 2018, s. 230.

67. Habermas'ın Weber ve Schmitt eleştirilerinin bütünlüklü bir okuması için bkz. Max Pensky, *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, New York, 2008, s. 45-71 ve Matthew G. Specter, "What's "Left" in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Yay. haz. Jens Meierhenrich ve Oliver Simons, Oxford University Press, Oxford, 2016, s. 423-54.

ilerler. Habermas'a göre hem hakları politik mücadeleler öncesinde varolan ve onları doğal kabul eden liberal anlayış hem de hakların içerdiği anlam ve ideal bütününün sadece içlerinden çıktıkları belirli toplumlara göre meşru ve doğru olabileceğini savunan cumhuriyetçi paradigma aldatıcıdır; zira bünyelerinde sadece yarı-gerçeklikler barındırırlar. Haklar, ne liberallerin[68] sandığı gibi demokrasinin öncesinde veyahut karşısında durarak demokrasiyi sınırlandıran politika-ötesi kurallardır; ne de cumhuriyetçilerin[69] anladığı gibi sadece belli tarihsel deneyimlerin oluşturduğu ulusal kimlikler çerçevesinde idrak edilebilecek, o kimliklerin dışında tarihsel özneler ve gelenekler açısından anlamları ve politik önemleri olmayan etik yaşam biçimleridir. Aksine haklar ve demokrasi, "birbirlerine karşı durmak yerine birbirlerini doğuran bir ilişki içerisinde gelişir ve evrensel normlar içerir."[70] Liberal ve cumhuriyetçi düşünce sistemlerinin birçok yorumunda tekrarlanan liberal ve demokratik haklar arasında çatışma olduğu tezi, Habermas'a göre, aslında hakların ve özgürlüklerin kendi aralarındaki kavramsal iç dinamiği yetersiz şekilde anlamaktan kaynaklanmaktadır.[71] Dana Villa'nın işaret edeceği üzere bu iki geleneğin hak ve demokrasi arasındaki ilişkiyi normatif eksende eksik kavramaları veya görmezden gelmeleri, Habermas'ı Hegel'in kaleme aldığı türden bir hukuk

68. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, s. 173-288; Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of The American Constitution*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 39-162.

69. Michael J. Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 133-218; Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991, s. 31-92 ve Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997, s. 129-280.

70. Jürgen Habermas, "Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2015, s. 171. Habermas'ın bu kısa denemesini *Olgular ve Normlar Arasında*'ki kitabına makul bir giriş olarak okumak mümkün gözükmektedir. Habermas açısından bu içsel ilişkinin çok daha detaylı bir tasviri için bkz. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 82-193.

71. Bu tartışmada hem liberal hem de cumhuriyetçi hak anlayışlarının detaylı bir açıklaması için bkz. Andrew Mason, *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 67-114.

ve politika felsefesi yazmaya sevk etmiştir.[72] Şimdi Habermas'ın projesini hem hukuksal hem de politik düzlemde detaylandırmaya çalışalım.

Olgular ve Normlar Arasında, Weimar Cumhuriyeti'yle örtük bir hesaplaşmayla açılır. Habermas'a göre, formel hukukun meşruiyet sorunları ancak hukuk sitemlerinin somut yüzleri soyut yüzleriyle, yasal şiddet ile hukuki norm oluşumu birleştirilebilirse çözülebilir. Bu nedenle, Habermas hesap verebilirliği söylemsel hukuk teorisine daha sağlam bir şekilde yerleştirebilmek için empirik olgusallık (*Faktizität*) ve soyut geçerliliğin (*Gultung*) karşılıklı ilişkisini kurar. Oysa bu iki anlayış, Caldwell'in vurguladığı üzere, "Alman hukuk sosyolojisi ve felsefesinin kendilik algısında genellikle ayrı, hatta rakip öğretiler olarak görülecektir."[73] "Formalist" ve "kararcı-somut" anayasal demokrasi kategorilerinin önemi ve birbirleriyle olan ilişkisi, Almanya'nın Weimar Cumhuriyeti'ndeki ilk demokrasi girişimini çevreleyen yasal ve politik tartışmalarda oldukça tehlikeli bir noktaya varmıştı. Habermas, "yasallık ve meşruiyet arasındaki bu gerilimin genç Weimar Cumhuriyeti'nin öncelikle yıpratılmasına ve sonrasında yıkımına ve yerini kaçınılmaz olarak nasyonal sosyalizme bırakacağını düşünmenin"[74] abartılı bir yorum olarak düşünülmemesi gerektiğinin altını çizer. Bu açıdan, Hans Kelsen'in çabaları refah devleti koşullarında demokrasinin genişlemesine olanak tanıyan formel bir normatiflik anlayışını sürdürme girişimi olarak anlaşılabilirken, Carl Schmitt'in çalışmaları, toplumu, somut devlet müdahalesinin olgusal açıdan güya karşı konulamaz yapısal buyruklarıyla uyuma zorlayan hukuki girişimleri temsil eder. Weimar Cumhuriyeti'nin çöküşü çoğu zaman bu aşırı-olgusal tutumun fazla normatif olan ilk görüş karşısındaki zaferi olarak görülür. Nitekim bu

72. Dana Villa, *Public Freedom*, Princeton University Press, Princeton, 2008, s. 180-1. Villa, Habermas'ın bu girişiminde Hegel'i düşünürken Arendt ve Tocqueville dolayımlarının altını çizecektir.

73. Peter C. Caldwell, *Popular Sovereigny and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory & Practice of Weimar Constitutionalism*, Duke University Press, Durham, 1997, s. 8.

74. Jürgen Habermas, *Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason*, Çev. Ciaran Cronin, Polity Press, Cambridge, 2018, s. 145.

zafer, ilkinin içsel zayıflığı, ikincisinin de acımasızlığı; bir başka deyişle geçerliliğin olgusallık karşısındaki gerileyişi nedeniyle oldukça kolay elde edilmiştir. Carl Schmitt'in Weimar hayaleti *Olgular ve Normlar Arasında* çoğunlukla örtük bir tarzda ele alınırken; Habermas, Schmitt'in Weimar'la ilgili esas muhatabı ve eleştirmeni olan Kelsen'i daha doğrudan hedef alır.

Habermas 1963 tarihli klasik denemesi "Dogmatizm, Akıl ve Karar"da[75] tartıştığı görüşlerden yararlanarak, Kelsenci normatifliğin en son aşamada kararcı bir kerteye dayandığını gösterdiğinde, ya olgusallığı ya da geçerliliği vurgulayan tek yanlı yaklaşımlar arasında ortaya çıkan akışkanlığı afişe etmektedir.[76] Kelsen'in her yasanın geçerliliğini, anayasanın hazırlanışında diğer tüm normların türetildiği "temel norm" (*Grundnorm*) hizmeti gören bir asli iradeye dayandırması, son kertede bizi "güçlü olan haklıdır" önermesine vardırır ve idari politikaları iletişimsel düzenlemenin erişimi dışındaki bir alanda bırakır. Dolayısıyla, Habermas açısından, normativizm "positivist terimlerle yorumlanan bir politik tahakkümün yasacılığında (*legalism*) kendini tüketir."[77] Kelsen tipi yasal formalizm, interaktif şekilde dinamik değildir; çünkü yürütme gücünün emirlerinin demokratik iradeye hesap verebilir olmasını sağlayamaz. Bu irade bir kez bir kurucu edimde tamamen metafizik şekilde ya da daha az çarpıcı biçimde bir parlamenter seçimle belirlendiğinde, sistem güçlerini sürekli etkileyecek yeterlilikte araçlara sahip olamaz. Fakat Habermas kendi söylem teorisi yoluyla, Kelsen'in salt formel hukuk özelliklerine meşruiyetini daha iyi güvence altına alacak bir normatif töz kazandırmayı amaçlar: "Hukuk tam normatif anlamını başlı başına yasal biçim yoluyla [örneğin Kelsenci pozitivizm] ya da *a priori* bir ahlaki muhteva [örneğin doğal hukuk ya da Rawlscu liberalim] yoluyla değil, meşruiyeti doğuran bir yasa yapma prosedürü yoluyla kazanır."[78] Daha somuta inmek gerekirse, eğer kanaat ve irade oluşumunun, ayrıca

75. Jürgen Habermas, "Dogmatism, Reason, and Decision: On Theory and Praxis in our Scientific Civilization", *Theory and Practice*, s. 253-82.
76. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 38.
77. *A.g.e.*, s. 89.
78. *A.g.e.*, s. 135.

yasa ve politika üretiminin her düzeyinde genel rızayı doğuran etkin iletişimsel etkileşimleri kolaylaştıran yapılar varsa, o zaman yasallığın formalizmi maddi şekilde meşru kılınabilir: "Rasyonel söylemin katılımcıları olarak, hukuka ortaklaşa tabi olanlar, ihtilaflı bir normun o normun etkilediği herkesin onayını alıp almadığı ya da alıp almayacağını inceleyebilmelidirler."[79]

Bir anayasanın yapılışı anında, statik irade benzeri bir şeyi varsayan Kelsen ve Schmitt'in aksine, Habermas sürekli değişime açık olan, ama yine de prosedürlere bağlılık yoluyla istikrarını koruyan bir irade oluşumu sürecini teorik temele oturtur. Bu temel hem liberal hem de otoriter modellere alternatif olan bir politik kavramıdır: "Politik sürece dahil olan tercihler verili şeyler olarak değil, argüman alışverişine açık olup söylemsel olarak değiştirilebilecek girdiler olarak görülür."[80] Bu tür süreçlerin doğurduğu "genel rıza" ya da "rasyonel anlaşma"nın evrenselliği sistemin yaşam-dünyası tarafından kontrolü üzerinden tanımlanabilecek meşruiyeti garanti altına alır. Habermas'a göre, söylemsel bir halk egemenliği teorisi özgürlüğe hiçbir şekilde tehdit oluşturmaz; çünkü etkilenen her yurttaşın dahil edilmesini ve imkân ölçüsünde rızasını gerektirir. Ayrıca bu teori kamusal tartışmada daha rasyonel argümanlara saygı göstermeyi gerektirir, ki evvelce politika öncesi veya dokunulmaz sayılan hakların tanımına ilişkin argümanlar da bunlara dahil olacaktır. Bu aşamada, Habermas'ın "Hegel'den uzaklaşması" en azından bir açıdan işine yaramaktadır: Yasa koyucu bir süreçte yaşam-dünyasından hukuka geçişi sağlayan kurumların ya da hukukun yaşam-dünyasını sisteme bağlamasını sağlayan kurumların tikel niteliklerini irdelemekten böylece kaçınılabilir. Birçokları bunu bir kusur olarak görse de, Habermas bu kurumların belirlenmesini Alman filozofların derin tefekkürlerine değil, müzakereci demokratik kamusal toplulukların kararlarına bırakmak konusunda tutarlıdır.

Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında* adlı yapıtında açıkladığı biçimiyle modern politika felsefesindeki temel gerilim, "halkın egemenliği" terimiyle özetlenen "eskilerin özgür-

79. *A.g.e.*, s. 104.
80. *A.g.e.*, s. 181.

lüğü" ile "insan hakları" kavramıyla işaret edilen "modernlerin özgürlüğü" arasındaki uzlaştırılması kolay olmayan ilişkiye dayanmaktadır.[81] Habermas, Hegelci bir izleği takip ederek, "cumhuriyetçilik" terimini, Rousseau'nun oluşturduğu fakat kökleri Aristoteles'e kadar uzanan bir düşünce geleneğine ve Rönesans'ın hümanizm anlayışına atıf yaparak kullanırken, modern "liberalizmi" örnekleri Locke, Kant ve Mill olan dar bir geleneği vurgulayarak yorumlamaktadır. Habermas'ın ideal tipleri, cumhuriyetçilerin "kamusal otonomi"ye –ya da halk egemenliğine– öncelik verme eğiliminde olduğu noktada, liberallerin "çoğunluğun tiranlığı"ndan endişelenme ve halkın egemen iradesinin müdahalelerine karşı bariyer olarak, insan haklarını ön plana çıkarma yönünde olduğunu öne sürecek biçimde tasarlanmıştır.[82] Bu açıdan yaklaşıldığında, Habermas açısından, modern dünyada "demokratik bir paradoks" ile karşı karşıyayız.[83] Mesele bir kere böyle kurgulandıktan sonra, "her iki düşünce de ancak bir diğeri pahasına desteklenebilir. Her iki düşüncenin sezgisel açıdan makul eş-kökenliliği (*co-originality*) böylece çıkmaza saplanmaktadır."[84] Habermas, tartışmacı politika (*deliberative Politik*) teorisinin bu gerilimi çözmek adına ideal bir arabulucu olduğunu çünkü en temelde her iki geleneğin unsurlarını alıp, bunları bütünleştireceğini düşünmektedir. *Olgular ve Normlar Arasında*, hukukun üstünlüğü ve demokrasi ideallerinin "içsel olarak bağlantılı" olduğunu iddia ederken, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki temel tezlerini yakından takip ediyor görünmektedir. Böylece, Habermas demokrasi

81. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 463-5.

82. Habermas'ın *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*'nden başlayıp *Olgular ve Normlar Arasında*'ki eserine kadar uzanan liberal ve cumhuriyetçi ekolleri değerlendirmesi üzerine eleştirel bir okuma için bkz. Michel Rosenfeld, "Can Rights, Democracy and Justice Be Reconciled through Discourse Theory? Reflections on Habermas's Proceduralist Paradigm of Law", *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, Yay. haz. Michel Rosenfeld ve Andrew Arato, University of California Press, Berkeley, 1998, s. 82-112.

83. Demokratik siyasetin paradoksu konusunda Habermas'la aynı fikirde olmasına rağmen, bu paradoksu aşmak adına farklı bir çözüm önerisinin detaylı bir tartışması için bkz. Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, Çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yay., Ankara, 2002.

84. Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", s. 153.

ve hukukun üstünlüğünün "eş-kökenli" olduğunu savunurken, aynı zamanda ikisinin "birbirlerini karşılıklı olarak ön gerektireceğini" detaylı bir şekilde temellendirmeyi felsefi bir proje olarak önüne koymaktadır.[85]

Habermas'ın açıklamasına göre, cumhuriyetçi modelin güçlü yanı "iletişim yoluyla bütünleşmiş yurttaşlarla, radikal-demokratik anlamda toplumun kendi kendine örgütlenmesi konusunda ısrarcı olması ve kolektif hedefleri, yalnızca farklı çıkarlar arasında tek bir anlaşmaya bağlamasıdır."[86] Bu açıdan, Habermas'ın normatif teorisi liberal paradigmanın salt özel çıkarlar toplamı olarak yaptığı kolektif hedefler tanımını aşmaktadır. Buna karşılık, cumhuriyetçi anlayışın zayıf noktasıysa "fazlaca idealist olması ve demokratik süreci, toplumcu devlet yurttaşlarının *erdemlerine* bağımlı kılmasıdır."[87] Özellikle politik tartışmaların sadece etik bağlamda ele alınması cumhuriyetçi paradigmayı hesabını vermekte oldukça zorlanabileceği bir yasallık krizine doğru sürükleme potansiyeline sahiptir. Böyle bir etik projenin dışında kalan her yurttaşın, Koller'in gözlemlediği üzere, "düşman" olma tehlikesiyle karşılaşacağı ve ancak "zor" ile ikna olabileceğini düşünmek çok da abartılı bir tasvir olmaz.[88] Habermas "tartışmacı politika" (*deliberative Politik*) olarak tanımladığı prosedürel modelin, "daha kalın" ve "daha ince" olarak adlandırabileceğimiz demokrasi modelleri arasında ara bir yolda seyrettiğini iddia ederken Hegelci tezlere bir kez daha yakınlaşır. Cumhuriyetçilerin "etik bir topluluk" olarak devlet kavrayışı çok kalınken, liberallerin "piyasa toplumunun muhafızı" olarak devlet kavrayışları çok incedir. Habermas'ın müzakereci-prosedürel modeli, John McCormick'in işaret ettiği üzere, "cumhuriyetçi ve liberal paradigmaların ancak katı

85. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 93-4.
86. Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", s. 157.
87. Jürgen Habermas, "Avrupa Ulus-Devleti – Egemenliğin ve Devlet Vatandaşlığının Geçmişi ve Geleceği", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, s. 24.
88. Peter Koller, "Recht als Kategorie der Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung", *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, Yay. haz. Peter Koller ve Christian Hiebaum, De Gruyter, Berlin, 2016, s. 27.

çizgilerle somutlaştırmadan kuramsal bir yeniden inşayla şekillenebileceğini" göstermeyi amaçlar.[89]

Habermas'ın eleştirilerinin tarihsel bağlamı içinde anlaşılması, yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi neden korumak istediğini gözler önüne serer. Habermas, yasaların meşruiyetinin nihai temeli olarak insan haklarına değil, halk egemenliğine inanmaktadır. Aksi bir temellendirmeyi, Habermas'a göre, post-metafizik bir felsefi sistem içinde savunmak mümkün olamaz; çünkü bu tür bir girişim aynı zamanda değerlere dayalı doğal hukuk geleneğinin tekrar çağdaş tartışmalara davet edilmesi anlamına da gelecektir.[90] Onun, prosedürel teorisinden "iletişimsel bir cumhuriyetçilik anlatısı" olarak söz etmesi ve cumhuriyetçilik taraftarı olduğunu defalarca vurgulaması bu açıdan gözden kaçmamalıdır.[91] Ütopyanın içeriğini yirminci yüzyıldaki yansımalarından kurtarmanın tek yolu "formel" bir dönüştü. Aşırı derecede somut ve ahlaki ideolojiler karşısındaki en iyi seçenek, kamusal müzakereler üzerinde yükselen demokratik-prosedürel bir politika anlayışıdır. Devlet sosyalizmi, Batı'daki refah-devleti deneyimleri ve Avrupa liberalizmi, bunların hepsi de "çok somuttu". Marx ve Engels'in düşüncelerinin asıl sorunu, Habermas açısından, özellikle Rousseau'yu ve Hegel'i fazlasıyla Aristoteles'in gözünden okumalarıydı. Bu iki düşünürün de özgürleşmiş toplum fikirleri o kadar somuttu ki, sosyalizm veyahut refah devleti projesine katılanlar, kendilerinin bir anlaşmaya varmak zorunda kalacakları özgürleşmiş yaşam biçimlerine yönelik gerekli şartlar setini, deyim yerindeyse "somut etik yaşamın (*Sittlichkeit*) tarihsel olarak imtiyazlı bir biçimi olarak tasavvur ettiler."[92] Hukukun bu gelenekler içindeki aşırı somutlaşmasını Habermas keskin bir uyarı ile dile getirecektir:

89. John P. McCormick, *Weber, Habermas ve Avrupa Devletinin Dönüşümü*, Çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011, s. 154. Benzer bir okuma için bkz. Simone Chambers, "Jürgen Habermas, Between Facts and Norms", *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, Yay. haz. Jacob. T. Levy, Oxford University Press, Oxford, 2017, s. 1-18.

90. Jürgen Habermas, "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", *Metaphilosophy*, Cilt 41, Sayı. 4, 2010, s. 472.

91. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 501-2.

92. Jürgen Habermas, "Life-forms, Morality and the Task of the Philosopher", *Habermas: Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, Yay. haz. Peter Dews, Verso, Londra, 1986, s. 193.

> Hukukun bu şekilde *materyalleştirilmesi*, son zamanlarda, *sosyal devlet koruyuculuğunun* amaçlamadığı yan etkileri ortaya çıkarmaktadır. Kuşkusuz fiili yaşam statülerinde ve güç konumlarında arzu edilen bu dengeleme, kendilerine avantaj sağlamak isteyen olası kimseleri, özel bir yaşam tasarısını geliştirmek için, yine kendi hareket alanları içerisinde bırakacak "normalleştirici" müdahalelere götürmemelidir.[93]

İtibarını kaybetmiş olan geçmişin ütopyaları ile gelecekteki ütopya olasılıkları arasındaki ayrıma dikkat çekmek için, Habermas farklı bir kavramsal sete başvurmuştur: "Devlet sosyalizminin çöküşü ve küresel iç-savaşın sonrasında, yenilen tarafın teorik hatası herkes tarafından görülecek şekilde ortadaydı. Sosyalist projeyi (*Projekt*), *somut* bir yaşam biçimi tasarısıyla (*Entwurf*) –ve zorla uygulayarak– karıştırmıştı."[94] Habermas politika ve hukuk teorisindeki başyapıtından otuz yıl önce kaleme aldığı "Doğal Hukuk ve Devrim" makalesindeki öngörüsünün geçerliliğini –Marksizm'de yasallık ve meşruiyet arasındaki ilişkinin koparıldığı tezini– *Olgular ve Normlar Arasında*'da ısrarla hatırlatmaktan vazgeçmeyecektir. Habermas, geleneksel sosyalist ütopya fikrinin karşısına bir alternatifle çıkmaktadır: Devam etmekte olan ve sonsuza kadar güncellenebilir bir öğrenme süreci olarak anayasa tasavvuru.[95] "Eğer bir ütopya, somut bir yaşam biçiminin (*Sittlichkeit*) ideal yansımasına (*Entwurf*) karşılık geliyorsa, hukuki proje (*Projekt*) olarak kabul edilen anayasa ne toplumsal bir ütopya ne de bunun ikamesidir."[96] Habermas, Hegelci etik yaşamı da hedef alan eleştirel bir tutumla, demokratik anayasal süreçleri bitmemiş projeler olarak tanımlar. Bu açıdan bakıldığında, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* özgürlük anlayışını fazlasıyla somutlaştırarak yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi korumayı başaramamıştır.[97] Aksine Habermas

93. Jürgen Habermas, "Hukuk Devleti ve demokrasi Arasındaki İçsel İlişki", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, s. 176.

94. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 480.

95. Habermas'ın anayasa yapma edimlerini öğrenme süreçleri bağlamında tartışan detaylı bir çalışma için bkz. Serdar Tekin, *Founding Acts: Constitutional Origins in a Democratic Age*, University of Philadelphia, Pennsylvania Press, 2016, s. 119-43.

96. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 445.

97. Habermas Hegel'in etik yaşam kavramına ilişkin eleştirilerini *Modernliğin*

iyi toplum tasarımını ezeli ve ebedi olarak nihayete erdirmek yerine bir tartışma açmaya kararlıdır. Fransız Devrimi'ni "halk"ın kendi kaderini kolektif olarak yazabileceği fikrinin bir ifadesi olarak yorumlamış, fakat bu fikrin o zamandan bu yana sorunlu hale geldiğini ileri sürmüştür. Habermas'ın temel endişesi, bu kolektif [kader] yazarlığı fikrinin özünü modern şartlarda tekrar nasıl kurtarabileceğidir. Artık modern toplumlarda tek bir "yönlendirme merkezi" olamaz; toplum, gerek bir sınıftan (proletarya) gerekse de homojen bir "halk" kavramından oluşan, bir "makro-özne" olarak da kavranamaz.[98] Habermas bizleri, modern dünyada savunulabilecek bir "etik yaşam"ın bu gelişmeleri gözden kaçırmaksızın anayasal devleti yeniden düşünmeye davet etmektedir.[99] Yanıtlanması gereken öncelikli soru, Habermas'a göre, şu şekilde ortaya konmalıdır: "Özgürlükçü, sekülerleşmiş devlet, kendisinin de garanti edemeyeceği normatif koşullardan mı beslenmektedir?"[100]

Habermas halkın prosedürel egemenliği tartışmasını, "homojen makro-özne" sorunundan, iktidarı bir "yerler çokluğuna"[101] bölerek kaçınmaya çalışır. Dolayısıyla düşünür egemen parlamento –"yasal olarak kurumsallaştırılmış irade oluşumu"– ile politik olarak mobilize olmuş alanlar "arasında etkileşimlerdeki mekânsız yerini bulmak" zorunda kalacaktır. Habermas, halkın "demokratik süreçlerin içine çekilmiş" egemenliğini nitelemek

---

Felsefi Söylemi'nde çok daha açık bir şekilde kaleme alacaktır. Bkz. Jürgen Habermas, "Hegel's Concept of Modernity", *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Çev. Frederick Lawrence, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2000, s. 23-44.

98. Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri?", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2009, s. 104.

99. Habermas'ın demokratik etik yaşamı savunurken Hegelci sentez arayışını yeniden canlandırdığı konusu hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Richard J. Bernstein, "The Retrieval of the Democratic Ethos", *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, s. 287-305.

100. Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri?", s. 99. Bu sorunun dolaylı olarak Hegel'in hukuk ve politika felsefesine yönlendirilmiş bir soru olarak okumak mümkün gözükmektedir.

101. Andrew Buchwalter, "Law, Culture, and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas", *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*, s. 217.

için "bedensizleştirilmiş" ve "tamamıyla dağılmış" gibi kavramlar kullanır.[102] Yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi korumak adına, Habermas yasama erkini kurumsallaştırılmış ve kurumsallaştırılmamış alanlara –parlamento ve bir kamusal alanlar çokluğuna– ayırmanın, bir yandan Aristoteles'i Rousseau, Hegel ve Marx'a bağladığına inandığı bütüncüllükten kaçınılmasını sağlarken, diğer taraftan da demokratik halkın kendi kaderini tayin idealini korumanın en iyi yolu olduğuna inanmıştır. Müzakereci politika anlayışı yurttaşları Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde önerdiği türden bir erdem-özgürlük ilişkisinden kurtarır –*kamusal iyiye* yönelim, kolektif ve bireysel aktörlerin kalpleri ve zihinlerinden kamuoyu oluşumuna yönelik iletişim süreçleriyle çıkarılmalıdır. Benzer şekilde, Habermas evrensel insan haklarının daha "somut" (*sittlich*) özellikleri yerine, insan hakları söyleminin kurallarını rejim tartışmaları bağlamında düşünmeyi önerecektir: Böylelikle, *prosedürel demokratik etik yaşam*'da "pratik akıl, evrensel insan haklarından ya da belirli bir topluluğun somut etik yaşamından söylem kurallarına geri çekilir."[103] Habermas'ın getirdiği temel kavramsal ayrım "ahlaki" ve "etik" söylem ayrımıdır. Ahlaki söylemler, etik söylemlerden ilkinin evrenselken, ikincisinin tikel olması anlamında farklılık gösterir: "Etik söylemler bir birey ya da grubun yaşam öyküsüyle ilişkilidir. 'Benim için iyi olan nedir?' sorusuna yanıt ararlar (...) Aksine ahlaki söylemler iyi ve değer değil, adalet ve hak sorunlarıyla ilgilidir. Tekelci ve belirli bir tarihsel grupla sınırlı olamazlar."[104]

Habermas'ın amacı, onun için en değerli iki politika teorisi unsurunu –Batı Marksist geleneğin geleceğe dönük dinamik yönelimini ve hukukun üstünlüğünün (*Rechtsstaatlichkeit*) kazanımlarını alarak– tutkuyla sentezlemektir. Habermas prosedürel hukuk paradigmasını benzer hataları paylaşan savaş sonrası iki paradigmaya –liberal ve sosyal refah devletine– alternatif olarak

102. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 486.
103. *A.g.e.*, s. 488.
104. Jürgen Habermas, "From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization", *Truth and Justification*, Çev. Barbara Fultner, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2005, s. 189.

geliştirir: "Her iki görüş de kişisel otonominin, bireysel özgürlükler yoluyla güvence altına alınmasının yeterli olup olmadığı ya da (...) kişisel otonominin (...) refah hakları bahşedilerek güvence altına alınmasının şart olup olmadığına (...) takılıp kalmıştır."[105] Habermas refah devletinin "gücünü" hâlâ yabancılaşmış emeğin özgürleştirilmesine yönelik ütopyacı fikirden aldığını kabul etmekten çekinmez. Fakat özgürleşmenin her zaman "çok somut olarak" tahayyül edildiğini; eş deyişle klasik ütopyaların iyi yaşama yönelik çok detaylı bir resim "çizmeye" çalıştıklarını ileri sürmektedir. Habermas'ın hedefi "emekçiler toplumu ütopyası"nın ruhunu korumak ama özsel değerlerini –özgürlük, eşitlik ve dayanışma– yeni, daha az somut biçimde resmedilmiş bir çerçeveye *aktarmaktır*. Habermas, "ütopyasını benzersiz yapan şeyin kendini çarpıtılmamış *öznelerarası* iletişimsel formlarıyla sınırlandırmış olmasında" şekillendiğini iddia edecektir.[106] Bu bağlamda Habermas, Aydınlanma ideallerine yönelik postmodern eleştirilere, 1789'un ideallerinin "normatif içeriğini" yeni biçimlere "tercüme etmeye çalışarak" karşı koymakta ve bir ölçüye kadar Hegel'in modernlik savunusu sahiplenmektedir. Demokratik cumhuriyetin statik bir "mülk" yerine bir "proje" olarak yeniden kavramsallaştırılması bu tercüme eylemi açısından kritik bir noktaya işaret eder: "Bu tür bir cumhuriyet, geçmişten devraldığımız talihli bir miras olarak basitçe kabul edebileceğimiz, bir *mülk* değildir. Bunun yerine bir devrimin hem kalıcı hem de gündelik bilincinde ileri taşımak zorunda olduğumuz bir *projedir.*"[107]

Bu açıdan bakıldığında, Habermas'ın en önemli manevrası "anayasa" ve "devrim" karşıtlığını, anayasaların "kendi kendilerini devindiren" varlıklar olduklarını ileri sürerek kırmasıdır. Habermas'ın çalışmalarında, böyle bir devinimin Hegel'in hukuk ve politika felsefesinden miras alınarak ilerlediğine ancak çok daha dinamik bir şekilde ve gerilimi tamamen ortadan kaldırmadan yeniden düşünüldüğüne inanıyorum. Habermas açısın-

105. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 408.
106. Stefan Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*, Çev. Daniel Steuer, Polity Press, Malden, Mass., 2016, s. 389.
107. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 471.

dan "anayasaya bağlı" bir yurttaş olmak, Fransız Devrimi'nin "yönlendirici gücünün" tükendiği iddiasını reddetmek anlamına gelmelidir. Habermas, bir kez daha Hegel'i takip ederek, Fransız Devrimi'nin en önemli yegâne mirasının anayasal devlet olduğunun altını çizer; çünkü burada devrimin ütopyacı özü –evrensel geçerliliği olan demokrasi ve insan hakları düşünceleri– muhafaza edilmiştir. Bu tezde dikkati çeken, Habermas'ın anayasanın daha demokratik bir toplumu gerçekleştirecek tamamlayıcı bir araç olarak düşünülmeksizin hiçbir "anayasal yurtseverliğin" (*Verfassungspatriotismus*) haklı gösterilemeyeceğini savunmasıdır. Devrim, ruhunu kendi kendini devindirici ya da "hataya düşebilen bir öğrenme süreci" olarak anayasalcılık kavramına yükselterek; daha özgür, eşit ve dayanışmacı bir toplumun yaratılmasına katkı sunabilir. Habermas, anayasanın "bitmemiş bir proje" olarak "dinamik bir biçimde" anlaşılması gerektiği savıyla ne kastettiğini şöyle açıklar: Anayasal devlet, bitmiş bir yapıyı değil ama amacı haklar sistemini değişen şartlarda *yeni baştan* gerçekleştirmek; eş deyişle haklar sistemini daha iyi yorumlamak, daha uygun biçimde kurumsallaştırmak ve içeriğini daha radikal bir biçimde çizmek olan narin ve hassas –her şeyin ötesinde hataya düşebilen ve gözden geçirilebilen– bir atılımı temsil eder."[108]

Sonuç

Anayasal devleti (*Verfassungsstaat*) yeniden büyülemek, Habermas'ın bir ömür boyunca peşinden koştuğu ve hiç şüphesiz Alman devletçiliğinin başat aktörleri Max Weber'in ve Carl Schmitt'in teorilerindeki ahlaki açığı kapatma ihtiyacıyla uyumlu bir çabadır. Fakat bu teorik düzeyde bile hassas bir girişimdir; çünkü yasallık ile meşruiyet arasındaki ayrımın çökmesi, modernitenin seküler durumu açısından felsefi bir gerilemeye işaret eder. Post-metafizik bir dönemde doğal hukuk düşüncesinin yeniden doğuşu tehlikesi, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki tezlerinin bile gerisine düşmek anlamına gelecektir. Yine de Habermas'a göre günümüz açısından daha önemli olan

108. *A.g.e.*, s. 486.

tehdit, yasal pozitivizmin savunmaktan çekinmediği meşruiyeti yasallığa indirgeme tehlikesidir. Bu çalışma en genel hatlarıyla Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında* adlı yapıtında yasal pozitivizm ve doğal hukuk arasında bir orta yol aramaya çalışırken, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki eleştirel-cumhuriyetçi paradigmayı yeniden canlandırdığını iddia etmektedir. Habermas demokratik teorisinin prosedürel versiyonunu hem değerlere dayalı hukuk sistemi hem de devletçiliğin aşırı kalınlığını kapsayan çeşitli "somutluk" hataları karşısında "ince" bir alternatif olarak sunmuştur. Dinamik ve kendisiyle özdeş kalmak istemeyen bir hukuk devleti anlatısı, bizlere Habermas ve Hegel arasında kurulabilecek olası bir diyaloğun ilk ipuçlarını gösterebilir. Bu bağlamda, devlet ile sivil toplum, yasallık ile meşruiyet ve hukuk devleti ile demokrasi arasındaki ilişkiyi biri lehine sonlandırmadan muhafaza etmenin, kendi kendisinde bir amaç olmaktan çok uzak olan hukuk devletini demokratik anayasal bir devlete dönüştürme projesinde normatif imkânlar sağlayabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Elbette Habermas, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde oldukça örtük olan bu imkânı, yurttaşların politik meşruluğu iletişimsel yollardan bizzat değerlendirmesine imkân veren Kantçı otonomi kavramını öznelerarası (*intersubjective*) bir özgürlük idealine dönüştürmeyi amaçlayan ve böylece modernitenin kendi devrimci-ütopyacı çıkışlarını muhafaza edecek şekilde yeniden ve kapsamlı olarak revize edecektir. Habermas'ın politika ve hukuk felsefesindeki bu temellendirme çabasının nihai olarak bir yirminci yüzyıl politika felsefesine damgasını vuran kararcı pozitivist ve totaliter ütopyacı projelere basiretli bir eleştiri getirebileceğini düşünmek yanıltıcı olmayacaktır.

Sonuç olarak, Jürgen Habermas'ın "kamusal alan", "anayasal yurtseverlik" ve "tartışmacı politika" üzerine kurulu politika yazıları, Hegel'in hukuk felsefesinin radikal bir yorumu olarak anlaşılmalıdır. Kariyeri boyunca modernliğin rasyonalitesini bir "genç-Hegelci" olarak savunan Habermas, Alman İdealizminin otonomi ve eşit yurttaşlık tezlerini kendisine rehber edinmiştir. Şüphesiz, Habermas için de bütün hayatı boyunca belirleyici olacak trajik gelişme, Yahudi soykırımının bütün detaylarını

dinlediği 1945-46'daki *Nürnberg Duruşmaları*dır. Habermas, 1945 yılını, "varoluşsal olarak güdülenmiş doğum günü"[109] olarak adlandırır. Böylece şiddetin kurumsal olarak neredeyse en "saf" haline ulaştığı Nazizm'in felsefi çözümlemesi, Habermas'ın hukuk felsefesinin de temellerini oluşturur.

Habermas'ın, Hegel'in eleştirel felsefesini takip ederek savunduğu demokratik cumhuriyetçiliğin sonuçlarını üç ana eksende özetlemek mümkün gözüküyor. Habermas felsefi araştırmalarına, ilk olarak, modern devletin sivil toplumu ve kamusal alanı dışlayan aşırı cumhuriyetçi yorumlarına itiraz ederek başlar. Bu tür bir devlet anlayışını "otoriter yasalcı" olarak nitelendiren Habermas, devletin toplum üzerindeki "paternalist/babacı" bakış açısının merkezine düzen kavramını yerleştirdiğini iddia etmektedir. Kendisini sivil toplumdaki her türlü çıkar mücadelesinin üzerinde konumlandıran yürütme odaklı bu görüş, devleti toplumsal bütünleşme ve ahlaki rehberliğin kaynağı olarak savunan metafizik bir bakış açısını savunur. Her ne kadar bu devlet aklı belirli zaman aralıklarında bir *Rechtsstaat* gibi hareket etse de; sivil toplumun ve kamusal alanın otonom varoluşuna izin vermez. Habermas devlet ve sivil toplum arasındaki karşıtlığın dikkatle incelenmesinin, politik iktidarın paradoksal doğasını aşmak için bir adım olacağına inanır. Demokratik bir hukuk devletinin, gerçek bir demokrasi haline gelmesi için sivil toplumun son aşamada devletten özgürleşmesi zorunludur. Habermas'a göre temel sorun, Schmitt'in savunduğu gibi devlet ile sivil toplumun "kaynaşmış" ve "iç içe geçmiş" görünmesidir. Sivil toplum fikrini dolandığı devlet aygıtından çözmek, otoriter bir devlet anlayışı ve bununla ilişkili olan "toplumsal" ve "politik" alanlar arasındaki sınır kavramıyla yüzleşmeyi gerektirir. Hukuk devleti, Habermas açısından, sadece anayasal bir rejim olması nedeniyle kendi kararlarını meşrulaştıramaz. Bu kararların düzenli olarak eleştirel bir kamusal alanda ve dinamik bir sivil toplumda incelenmesi, tartışılması ve düşünülmesi gerekir. Böylece, hukuk devleti her aşamada kendi törel bağlarının özcü varsayımlarını politika dışında tutmayı amaç edinmektedir.

109. Jürgen Habermas, "Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu", s. 16.

Demokratik hukuk devletinin kamusal akla tabi tutulması talebi, ikinci olarak, Habermas'ın yasallık ile meşruiyet arasındaki ilişkiyi yeniden incelemesine neden olur. Habermas'ın hukuk felsefesinin kalbinin attığı yer olarak düşünülebilecek bu incelemeler, hermeneutik ve spekülatif eleştirinin diyalektik yapısını bir arada tutmayı hedeflemektedir. Bir taraftan Habermas, Marx'ın yasallık ve meşruiyet ilişkisini birbirinden radikal bir biçimde koparmasını şiddetle eleştirir. Hegel'in doğal hukuk ve devrim arasında incelikle yapılandırdığı anayasal temellendirmenin reddi, Marx'ın devrimci şiddeti tamamıyla kucaklamasına ve burjuva hukukunu küçük görmesine yol açmıştı. Marx'a göre liberal anayasal düzen, kapitalizmin yarattığı toplumsal çelişkileri çözümlemek için hiçbir şey yapmamıştır. Toplumsal düzenin meşruiyeti, ekonominin dönüştürülmesine ve yabancılaştırılmış politik alanın yeni ve eşitlikçi bir toplum-ekonomik sistem lehine reddine bağlıdır. Habermas, Marx'ın radikal bir cumhuriyet adına formel burjuva hukukunu bütünüyle reddetmesini, devrimin kontrol altına alınması mümkün olmayan şiddetini onaylaması anlamına da geleceği için tavizsiz bir şekilde eleştirir. Bu açıdan Habermas, Hegel'in Fransız Devrimi'nde tespit ettiği şiddet eleştirisini sonuna kadar götürmektedir. Devrimin kendi meşruiyetini etik-yaşamda yasal bir yapıya dönüştürememesi, Habermas'a göre, yirminci yüzyılın bütün devrimlerinin ortak "başarısızlığını" oluşturmaktadır. Sonuç olarak Habermas, Rousseau'yla başlayan ve Marx'la sürdürülen "sürekli devrim" tezinin Hegelci eleştirisini sahiplenirken, *Tinin Fenomenolojisi*'nde ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde dile getirilen "kurumlara dayanmayan akılsallık anlayışının modern dünyada yarattığı yeni bölünmeleri ve bunun politik sonuçlarını dikkatle dile getirecektir."[110]

Diğer taraftan Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Max Weber'i hukukun normatif boyutunu kavramaktan aciz ve po-

110. Christoph Möllers, "Democracy, Law, and Society: *Between Facts and Norms* (1992): Points of Reference: The Emergence of Political Philosophy from Theoretical Philosophy", *The Habermas Handbook*, Yay. haz. Hauke Brunkhorst, Regina Kreide ve Christina Lafont, Columbia University Press, New York, 2018, s. 417-31.

litik iktidarın paradoksal doğasını savunan bir yasal pozitivist olarak değerlendirir.[111] Weber'e göre hukuk, ne halk iradesinin gerçek bir ifadesi ne de hukukun üstündeki ahlaki değerlerin bir yansımasıdır. Tersine, yasal sistem "büyüsü bozulmuş" bir dünyanın; eş deyişle geleneksel dünya görüşlerinin yerini değerler çatışmasına bıraktığı bir dünyanın düzenlenmesinin en akılcı yoludur. En basit şekilde ifade etmek gerekirse, Weber bir yasal pozitivist olarak nitelenebilir, çünkü *de facto* ve *de jure* hukuk düzenleri arasında bir fark gözetmez. Bu yaklaşımın, Platon'un *Devlet*'inde vurgulanan yasa (*nomos*) ve adalet (*dike*) arasındaki farkın Sofist Thrasymakhos tarafından eleştirisine kadar geri götürülebilecek, gözden kaçırılması mümkün olmayan tarihsel bir arka planı bulunmaktadır. Adalet ve yasa arasındaki normatif farkı göz ardı etmek, şiddetin dönüşümüne ilişkin normatif bir açıklamayı imkânsızlaştırmaktadır. Sonuç olarak Habermas, Weber'in kendisini kısır bir döngü içine hapsettiğini iddia ederek, yasallık ve meşruiyet arasındaki ilişkinin birbirlerine rağmen değil, birbirleriyle ilişkili olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizer. Habermas'ın anayasal yurtseverlik olarak tanımladığı cumhuriyetçi politika felsefesi, doğal hukuk ve devrim arasındaki ilişkinin korunmasını aynı zamanda hermeneutik ve spekülatif eleştirilerin bir diyalektiği olarak anlayacaktır. Böylece politik iktidarın paradoksal doğasının aşılması, yasallık ve meşruiyet kavramsal çiftinin birbirlerine teyellenmesiyle ilerlemektedir. Habermas'a göre bu teyelleme girişimi, Hegel'in hukuk felsefesinin radikal olarak demokratikleşmesini de şart koşmaktadır. Sonuç olarak, Habermas diyalektik araştırmanın eleştirel paradigmasını genişletirken, Hegel'in aşırı somut cumhuriyet kavramını da inceltecektir. Bir başka deyişle Habermas, Arendt'in politikayı şiddet karşısında konumlandıran ve müzakerenin karşılıklı kanılar üzerinde yürütüldüğü demokratik kamusallığı savunan tezlerini onaylarken, Hegel'in normatif politikanın gerekliliği olarak ileri sürdüğü aklın normatif temellendirmesi olarak anayasa kavramından da vazgeçmez.[112]

111. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2019, s. 340.

112. Bu konudaki yetkin bir tartışma için bkz. Nilgün Toker, "Şiddete Karşı

Üçüncü ve son olarak Habermas, liberal anayasacılık ve demokrasi arasındaki kavramsal ilişkiyi sorunsallaştırır. Habermas'ın buradaki temel hedefi, kariyeri boyunca düzenli olarak eleştireceği Schmitt'in hukuk felsefesidir. III. Reich'ın en önemli anayasa hukukçusu olarak kabul edilen Schmitt, politik iktidarın şiddeti meşrulaştırma girişiminde liberal politika felsefesini hedef tahtasına yerleştirmektedir. Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi* adlı eserinde, liberalizm ve demokrasinin birbirlerine temelden yabancı olduklarını savunurken; *Anayasal Teori* adlı çalışmasında ise "(...) Anayasacılığın tüm çabasının politik olanı baskılamaya odaklandığını"[113] ileri sürer. Habermas, *Normlar ve Olgular Arasında*'ki müzakereci demokrasi teorisini, hem Weber'in aşırı pozitivist hukuk okuması hem de Schmittçi devletçiliğin "somutluk" hataları karşısında "üçüncü" bir alternatif olarak sunmaktadır. Habermas'ın cumhuriyetçi geleneği prosedürel bir biçimde yeniden yorumlaması büyük oranda Schmitt'in cumhuriyetçilik karşıtı duruşunun çürütülmesi amacıyla tasarlanmıştır. Habermas, Schmitt'in kendi tarihselliğinin bilincine dayanan homojen ulus teorisi karşısına "anayasal yurtseverlik" teorisini temellendirirken, Hegel'in hukuk ve adalet arasında kurduğu normatif ilişkiyi kendisine rehber edinecektir. Habermas bu teorinin özünü şöyle açıklayacaktır: "Bu hatlar üzerinde süreçsel, geleceğe odaklı bir halk egemenliği fikri, siyasi irade oluşumunu geçmişin *a-priori* özüne; bir ulusun homojen üyeleri arasında tesis edilmiş bir uzlaşıya bağlama gereksinimini anlamsız kılar."[114] Habermas, Schmitt'in halkı "politik öncesi bir referans", eş deyişle herhangi bir toplumsal sözleşme öncesinde varolan bir yapı olarak anlamasını eleştirmiş ve bu nedenle de onu "anayasa yapıcı praksis"le uğraşma iradesinin anlamını kavrayamamış bir teorisyen olarak nitelemektedir. Açıktır ki Habermas bu analizlerinde Marx ve Schmitt'in teorik perspektiflerini birleştirmiştir. Schmitt gibi Marx da gerçek

Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", *Politika ve Sorumluluk*, Birikim Yay., İstanbul, 2012, s. 113-39.

113. Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham, 2008, s. 60.

114. Jürgen Habermas, "Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki", *"Öteki" olmak, "öteki"yle yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, s. 171.

demokrasinin sadece, toplumsal çelişkilerden kurtulmuş halkın birliği temelinde var olabileceğini ileri sürüyordu. Elbette ki Marx Schmitt'ten ırka dayanan ulusun homojen bir toplum olduğu fikrini reddederek ayrılacaktır. Marx'a göre gerçek birlik, geleceğin sınıfsız toplumunda saklıdır. Habermas tam da bu homojen toplumculuk anlayışının demokratik ve anayasal pratiklere izin vermeyen bir ontoloji oluşturduğu iddiasıyla eleştirilmesi gerektiğinin altını çizer.

Sonuç olarak Habermas, halk egemenliği ile insan hakları, demokrasi ile anayasal devlet kavramları arasında bir eş-kökenli olma durumuna işaret eder. Bu eş-kökenli yapı yasayı hem olgu hem de norm olarak kabul eder ki, bu saptama tartışmamız açısından da kritik bir öneme sahiptir. Schmitt politik iktidarın paradoksal doğasını açık tutarak politikanın otonomisini korumayı amaçladığını belirtmesine rağmen, Habermas'a göre, bu tezin altında asıl olarak devletin şiddetin tekelini anayasanın sınırlarının dışına taşıma iradesi yatmaktadır. Schmitt'in dost-düşman ikiliği üzerinden kavramsallaştırdığı teorisi[115] politik iktidarın, bir sınır kavramı belirlemeden; bir başka deyişle ulusun kendi varlığına tehdit olarak algıladığı bir "düşman" tanımlamadan liberalizmin siyaseti "tarafsızlaştıran" etkisinden kurtulamayacağını ilan etmektedir. Habermas'ın evrenselcilik karşıtı olarak okuduğu bu politika anlayışının temel sorunu şiddetten arındırılmış bir uygarlık anlayışına karşı geliştirilen muhafazakâr tutum içinde aranmalıdır. Bu zihniyetin, Habermas açısından, mahşerin dört atlısı olarak da adlandırılabilecek Heidegger'den Schmitt'e, Gehlen'den Jürger'e kadar uzanan bir tarihsel şeceresi olduğu da unutulmamalıdır. Bu haliyle, Schmitt'in Hegel'e yönelik atıfları aslında onun irrasyonel politika savunusuna aradığı temellendirme girişiminin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bugün Schmitt'i takip eden postmodern politika felsefesinin yeni kuşak temsilcilerinde "demokratik paradoks" veya "kurucu iktidar paradoksu" olarak tartışılan şiddet-yasa ve yasa-adalet ilişkileri, Hegelci eleştirinin diyalektik yapısına ve onun Habermas'taki örtük yorumlanışına temelden itiraz eder. Schmitt'in

115. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 50-2.

takipçilerine göre, aklın tahakkümü olarak betimlenebilecek bu rasyonalist anlayış, yasa ve adalet arasındaki açık uçlu ilişkiyi kavrayamayarak metafizik bir yanılgıya düşerler.

Aksine, bu çalışma "iletişimsel eylem" ve "aşkınlıktan koparılmış bir akıl" anlayışı arasındaki ilişkinin rasyonalist savunmasını, merkezine Hegel'in hukuk felsefesini yerleştirerek yürütmektedir. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ni bugün yeniden okumamızın temel amacı, onun aşırı somutlaşmış toplumsal kurumlarını günümüz dünyasına tercüme etmek değil, tersine kendisini ilk bakışta gizleyen bir eleştirel imkânı ortaya çıkarmak olmalıdır. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* politik iktidarın paradoksal doğasını aşmak adına doğal hukuk ve devrim arasında bir sentezi amaçlamaktadır. Rasyonalist geleneğin demokratik inşası olarak tanımlayabileceğimiz bu arayışın, Habermas tarafından anayasal bir cumhuriyetçilik içinde 1980 sonrası ısrarla gündeme taşındığını görüyoruz. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* ile *Normlar ve Olgular Arasında* böylesi bir eleştirel diyalektiği politika felsefesinin içinde tekrar yorumlayarak, hukuk devletinin normatif ufkunda şiddeti dönüştürebilen bir uygarlık siyasetine ve tamamıyla yeni bir demokratik *Rechtsstaat* anlatısını savunmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan, Habermas'ın Hegelci hukuk felsefesinin normatif ufkunu mahcup bir şekilde de olsa sahiplendiğini kabul etmek durumundayız. Habermas'ın da içinden çıktığı Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori geleneğinin merkezinde, Weber'in modernitenin ayırt edici özelliği, eş deyişle araçsal rasyonelliğin, bürokratik kapitalist toplumlarda sarsılmaz bir "demirden kafes" yarattığı tezi yatmaktadır. Habermas ise bu karamsar iddianın aksine, rasyonelliğin "özsel" özelliklerini, öncelikle politik müzakere kapasitesi ve pratik akıl yürütme gücü olarak yeniden ortaya çıkarmaya çabalamaktadır. Habermas, Batı Marksist geleneğinin, Weber ve takipçisi Lukács'ın etkisinden dolayı, rasyonalizmin asli ve tüketilmeyen boyutunu gözden kaçırdığını ve hatta görmezden geldiğini vurgular. Tam da bu nedenle Habermas, akıl ile devrim arasındaki ilişkiyi yeniden inşa etmeye çalışırken yüzünü Hegel'in öncü ve normatif politika teorisine dönecektir. Sonuç olarak, Habermas, Batı rasyonalizmi konusundaki tereddütleri ve kafa karışıklığını

Avrupa'yı gerçekte var olmayan ideal bir Batı'ya –Aydınlanma Avrupası'nın kamusal müzakere ve hukukun üstünlüğü alanı olarak idealleştirilmiş bir tasvirine dayanan bir ütopyaya– bağlayarak aşmaya çalışmıştır. Bu çalışma Habermas'ın hukuk ve politika felsefesinde örtük olarak yer alan ütopyacı anlayışın felsefi köklerinin Hegel'in eleştirel felsefesinde bulunduğunu iddia etmiş ve bu iddiayı temellendirmeye gayret etmiştir.

Eleştirel Teorinin (Sol-)Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı

Volkan Çıdam

Giriş

Frankfurt Ekolü olarak bilinen Eleştirel Teorinin[1] ayırt edici özelliklerinden biri felsefenin başını çektiği disiplinlerarası bir yaklaşımla toplumsal özgürleşme mücadelelerine katkıda bulunmaksa, diğer bir özelliği de toplumsal eleştirinin temellerini sorgulamak ve eleştirinin temellerini dogmatizmden arındırma arzusu olagelmiştir.[2] Bu nedenle başta kendilerini (aşağıda kısaca değineceğim) Sol-Hegelci gelenek içerisinde konumlandıran Eleştirel Teorinin kurucu düşünürleri olmak üzere, bu geleneğin temsilciliğini üstlenmiş tüm düşünürler felsefe alanında da farklı yaklaşımları bir arada düşünmeye özen gösteren bir tutum sergilemişlerdir. Birinci kuşak Eleştirel Teorinin düşünsel kaynakları arasında ilk akla gelenler Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud ve Max Weber iken, ikinci kuşağın temsilciliğini üstlenen Jürgen Habermas'ın teorisinin biçimlenmesinde bu kaynaklara ek olarak Niklas Luhmann ve Talcott Parsons'ın geliştirdiği Sis-

1. Günümüzde "eleştirel teori" kavramı birçok farklı teorik yaklaşımı nitelemekte kullanılmakla beraber, baş harfleri büyük yazıldığında Frankfurt Ekolü'nün kastedildiği kabul görür.

2. Aksi belirtilmediği takdirde tüm alıntılar ve referanslar için Almanca kaynaklar kullanılmıştır. Yine aksi belirtilmediği takdirde çeviriler yazara aittir. Eleştirel Teorinin bu özelliklerini vurgulayan kurucu metni için bkz. Max Horkheimer, "Traditionelle und Kritische Theorie", *Traditionelle und Kritische Theorie*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2005, s. 205-70.

tem Teorisi, John L. Austin ve John Searle'i temel alan söz-edim teorisi, politika felsefesi alanında bir yandan Hannah Arendt'in agonal politika anlayışının, bir yandan da John Rawls'la diyalog halinde geliştirilen adalet eksenli yaklaşımın katkıda bulunduğu söylenebilir.[3] Bu disiplinlerarası –ve hatta farklı düşünce akımları arası– yaklaşımı daha da iddialı kılan yanı toplumsal eleştirinin nasıl temellendirilmesi gerektiğine dair tartışmanın süreklilik kazanması ve hatta bu tartışmanın teorinin ayırt edici özelliğine dönüşmüş olmasıdır.

Üçüncü kuşak Eleştirel Teorisyenlerin en önde gelenlerinden kabul edilen ve 2001-2019 yılları arasında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün (*Institut für Sozialforschung*) de yöneticiliğini yapmış olan Axel Honneth'in, tanınma kavramı ışığında Eleştirel Teoriyi yeniden temellendirme çabası da bu çerçevede ele alınmalıdır. Bu çaba dahilinde Honneth'in çalışmaları birbirleriyle ilintili üç konu üzerine yoğunlaşmıştır. Birinci ve diğerlerini de kapsayan en geniş konu –Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde Honneth'in başında bulunduğu kürsüye de adını veren– toplumsal felsefe alanının, diğer felsefe alanlarından, özellikle dar anlamıyla ahlak (moral) felsefesi ve politika felsefesi alanlarından ayrıştırılarak kendi ayakları üzerinde duran bir disiplin olarak temellendirilmesi çabasıdır. Honneth'in hedefi ahlak (moral) ve politika felsefelerinin otonomilerine dokunmaksızın modern öncesi dönemde bu iki alanı da içeren geniş anlamıyla ahlak felsefesinin (etik) sorularına günümüz şartlarına uygun olarak "toplumsal felsefe" çerçevesinde cevap aramaktır. Bu projenin genel hatlarıyla Hegelci bir sezgiyi takip ettiği söylenebilir. Nitekim Honneth'in yoğunlaştığı diğer iki konunun doğrudan Hegel felsefesinin metodolojik yaklaşımı ve önemli bir kavramından esinlenmesi rastlantı değildir. Yoğunlaştığı ikinci konu olan toplumsal eleştirinin nasıl temellendirilmesi gerektiği Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'ının (*Tinin Fenomenolojisi*) anlatı yapısını belirleyen "içkin eleştiri" (*immanent critique*) kavramından yola çıkar. Honneth'e göre toplumsal felsefenin alanına

3. Bkz. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995 ve Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.

giren toplumsal eleştiri harici (aşkın)·prensiplere[4] dayalı normatif bir eleştiriyle yetinemez. Toplumu örgütleyen pratiklerin ve kurumların belirli bir rasyonaliteyi içerdiği ön kabulü temel alınırsa, bu pratik ve kurumların içkin eleştirisinin toplumu dönüştürme konusunda daha başarılı olabileceği öngörülebilir. Honneth'in yoğunlaştığı üçüncü konu olan tanınma sorunsalı tam da toplumsal pratik ve kurumların sahip olduğu kabul edilen bu rasyonaliteyi mercek altına alır. Eğer toplumun temel pratik ve kurumlarının tanınma ilişkileri çerçevesinde örgütlendiğini gösterebilirsek, tanınma ilişkilerine içkin normatif değerlerin ışığında halihazırda var olan toplumsal dönüşüm dinamiklerine dikkat çekerek, toplumsal sorunların tespit ve çözümüne katkıda bulunabiliriz.

Bu makalede Honneth'in yoğunlaştığını belirttiğim konulardan son ikisini, Honneth'in içkin eleştiriyi yeniden nasıl tanımladığını ve geliştirdiği tanınma teorisini incelemeyi hedefliyorum. Görüleceği gibi Honneth'in yeniden tanımladığı içkin eleştiri metodolojik açıdan belirleyici bir rol oynamayı daimi bir şekilde sürdürürken, eleştirinin içeriğini belirleyen tanınma kavramının Honneth'in eleştirel teorisinde aldığı yer önemli ölçüde bir değişime uğruyor. Kabaca özetlersek, kavramın ilk defa eleştirel teorisinde temel oluşturduğu *Tanınma Uğruna Mücadele* (*Kampf um Anerkennung*) kitabında Honneth toplumsal çelişki ve mücadelelerde tanınma sorunsalının rolünü araştırırken, ikinci *magnum opus*u olarak görülebilecek *Özgürlüğün Hukuku*'nda (*Das Recht der Freiheit*) kurumsal yapıların dönüşüm dinamiklerini anlamaya yöneliyor. Bu değişimin Eleştirel Teori açısından ne ifade ettiğini daha iyi değerlendirebilmek için ilk bölüme önce kısaca Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'da geliştirdiği "içkin eleştiri" metodunu inceleyerek başlayacağım. Ardından Honneth'in içkin eleştiriyi yeniden tanımladığı "rekonstrüktif eleştiri"ye bakarak, bu metodun Eleştirel Teoriye sunduğu

4. Sözkonusu prensipler Kant'ın ahlak felsefesinde ifadesini bulduğu üzere evrensel bir geçerlilik iddiasına sahip olabilecekleri gibi, bir kültürel oluşumun temel aldığı ahlaki değerlerin başka bir kültürel oluşumun toplumsal pratiklerinin eleştirisinde kullanılması örneğinde görülebileceği üzere tikel bir niteliğe de sahip olabilirler. Her iki durumda da toplumsal eleştirinin temelini oluşturan prensipler toplumsal pratiklerin eleştirisine içkin olarak geliştirilmediğinden "haricidirler"

olanak ve açmazlara değineceğim. İkinci bölümde "tanınma" kavramının Hegel felsefesindeki yeri ve anlamını belirlemek üzere yine Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'ına döneceğim; çünkü her ne kadar Honneth her iki kitabında da "tanınma" kavramının Hegel'in bu eserinde oynadığı rolü –eserin metafizik ön kabulleri ve esasen bilinç felsefesi alanında yazılmış olması nedeniyle– temel almaktan çekinse de, gerek bir eleştirel metot olarak "içkin eleştiri", gerekse tanınma kavramının detaylı bir tanımını burada bulmak mümkün.[5] Son bölümde bu metodun Honneth'in farklı tanınma sorunsalları içerisinde oynadığı rolden hareketle Honneth'in eleştirel teorisinin geçirdiği evrimi irdelemeye çalışacağım. Bu bağlamda tanınma kavramını temel alan ilk eseri *Kampf um Anerkennung*'da erken dönem Hegel felsefesinden esinlenen Honneth'in belki de kamusal alanın duyum eşiğine ulaşamayacak toplumsal hareketler hakkında farkındalık yaratmayı hedefleyen, aktörlere ve değişim dinamiklerine odaklanan açık uçlu bir teori oluşturduğu savını ileri sürüyorum. *Das Recht der Freiheit*'daysa Honneth'in içkin eleştiri metodunun gereklerini yerine getirmek için geç dönem Hegel felsefesinin adeta günümüze uyarlanmış bir yorumuyla toplumsal kurumların dönüşüm potansiyellerini sergilediğini, ancak toplumsal kurumlara yapılan bu vurgunun toplumsal dönüşüm imkânlarını evrimci bir çizgide sınırlı tutma tehlikesi ile karşı karşıya bıraktığını savunuyorum. Diğer bir deyişle, tam da içkin eleştirinin gereklerini yerine getirmeyi hedefleyen teori, sadece halihazırda var olan kurumlarla bu kurumlara içkin olan normlar arasındaki çelişkilerin giderilmesini öngören içsel (*internal*) bir eleştiri pratiğine dönüşme riski taşıyor.

İçkin ve Rekonstrüktif Eleştiri

Giriş bölümünde Eleştirel Teorinin kurucu düşünürlerinin –özellikle Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer– kendilerini

5. Bu Honneth'in tanınma kavramını daha iyi açıklayabilmek için *Phänomenologie des Geistes*'a dönmediği, kavramın buradaki kullanımıyla hiç ilgilenmediği anlamına gelmiyor. Örnek olarak bkz. Axel Honneth, "Von der Begierde zur Anerkennung, Hegels Begründung von Selbstbewusstsein", *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, s. 187-204.

sol-Hegelci gelenek içinde tanımladıklarını belirtmiştim. Adorno ve Horkheimer'ın çeşitli makale ve eserlerinde Hegel'e yaptıkları sert eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, bu önerme kulağa abartılı gelebilir. Her iki teorisyenin de eleştirilerinin temelinde Hegel felsefesinin bütüncüllük iddiası yatmaktadır. Adorno'nun, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'in önsözünde "Doğru olan bütündür" sözünü artık deyimleşmiş bir ifadeyle ters yüz edişi bu eleştiriyi özetler: "Bütün yanlış olandır."[6] Öyleyse Eleştirel Teoriyi neden sol-Hegelci gelenek içinde görelim? Dahası sol-Hegelci gelenek derken tam olarak nasıl bir eleştiri geleneğinden söz ediyoruz?

Esasen, Adorno'nun "ters yüz etme" jesti benzer bir ters yüz edişi, Marx'ın tarihsel materyalist yaklaşımını andırdığı ölçüde bu iki soruya da verilecek cevabın ipucunu veriyor. Sol-Hegelci gelenek, başlangıç noktasını Hegel sonrası Alman felsefesinde ortaya çıkan genç ve muhafazakâr Hegelci ayrışmasından alıyor. Ayrışmanın temelini Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) önsözünde kullandığı ünlü ve bilmecemsi bir cümlenin iki farklı yorumunun oluşturduğu söylenebilir: "Akılcı olan edimsel, edimsel olan akılcıdır."[7] Aklın, rasyonalitenin; edimsel olanı, etkin olanı ("etkilemek", *wirken* kökeninden "etkin olan" anlamında gerçek *wirklich*) belirlerken, edimsel olanın da aklı şekillendirdiğine dair bir süreci betimleyen bu cümle, muhafazakâr Hegel yorumcularının elinde, tarihsel gelişimin nihayetinde toplumu ve kurumlarını rasyonel bir yapıya kavuşturduğunun müjdesiydi. Aralarında Marx'ın da bulunduğu Genç Hegelciler ise "akılcı olanın" henüz edimselliğe dönüşmediğini, dönüşebilmesi için toplumsal yapının dönüştürülmesi gerektiğinin altını çiziyorlardı. Ancak Marx'ın kapitalizm eleştirisinin Hegelci bir okuması yapıldığında Marx'ın diğer Genç Hegelciler'den bir adım daha ileri gittiği

6. Hegel alıntısı için bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner Verlag, Hamburg, 1988, s. 15: "Das Wahre ist das Ganze". Adorno alıntısı için bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, s. 55: "Das Ganze ist das Unwahre".

7. "Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" bkz G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner Verlag, Hamburg, 1955, s. 14.

görülür. Marx, Hegel'in eleştirel metodunu Hegel felsefesinin rasyonel olarak kavradığını iddia ettiği toplumun eleştirisine uygular ve rasyonel temellere dayanan toplumsal pratiklerin rasyonel olmayan, kendi yıkımını beraberinde getiren bir bütün oluşturduğunu ileri sürer. Marx'ın Hegel felsefesinden uzaklaştığı iddia edilen (ki bu yargıya katılmıyorum) *Kapital*'inin diliyle ifade edecek olursak, "özgürlük, eşitlik ve Bentham (faydacılık)" kapitalizmin kurum ve pratiklerine içkin normatif değerlerdir; ancak kapitalist ilişkilerin bütünü göz önüne alındığında bu değerler yerlerini sömürüye dayalı esaret, eşitsizlik ve tahakküme bırakırlar.[8] Marx'ın kapitalizm eleştirisinin bizim için önemli olan yanı, bu eleştirinin temel prensiplerinin sol-Hegelci gelenek için belirleyici olmasıdır. Bu prensiplerden birincisi toplumsal pratiklerin rasyonelliğine dair yapılan tanımlamanın ciddiye alınması olarak ifade edilebilir. Eleştiri, toplumsal pratiklerin rasyonalitesinin çözümlemesiyle başlar. İkinci olarak bu çözümleme bize toplumsal ilişkilere içkin olan ahlaki değerler hakkında bilgi sağlamaktadır. Toplumsal ilişkilerin eleştirisi, harici birtakım prensiplere dayanarak değil, eleştirel çözümlemeden elde ettiğimiz toplumsal değerler ışığında gerçekleşmek zorundadır. Son olarak "akılcı olanın" henüz "edimselleşmemiş" olabileceği savından yola çıkıldığından, eş deyişle bütünün rasyonel olduğuna (ya da önünde sonunda olacağına) dair idealist ön kabul reddedildiğinden, çözümleme toplumsal ilişkilerin dönüşümünü tarihsel dinamiklerde arayan materyalist bir yön alır. Birinci kuşak Eleştirel Teorisyenlerin de bu prensiplere sadık kaldıkları ölçüde sol-Hegelci geleneğe sahip çıktıkları söylenebilir.

Metodolojik açıdan ve yukarıda belirttiğim prensipler ışığında değerlendirildiğinde Marx'ın geliştirdiği sol-Hegelci yaklaşımın temelinde Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'ın "Giriş" bölümünde tanımladığı içkin eleştiri yatar. Hegel bilimsel bilgiye ulaşma yolunda bir merdiven[9] olarak gördüğü bu eserde, bilgi teorilerinin içkin bir eleştirisini sunduğu iddiasındadır. Kitapta eleştiriye tâbi tutulan bilgi teorileri benzer var-

8. Bkz. Karl Marx, *Das Kapial, Band I*, Dietz Verlag, Berlin, 1972, s. 190 vd.
9. Hegel "bilim" ya da "bilimsel bilgiyi" (*Wissenschaft*), "bilgeliği sevme ve arama" ediminin bir sonucu olarak, eş deyişle felsefenin vardığı nihai nokta olarak görüyor.

sayımlardan yola çıkan farklı bilgi teorilerinden oluşturulmuş ideal tipik karaktere sahip modellerdir. Bu modeller hakikati kavradıkları savıyla öne çıkarak, "bilim sahnesi"nde bilimsel bilginin üretilmesinde rol alacaklardır. Kitabın yazarı bu bilgi modellerinin birbiri ardına sahne alışlarını izlemekle yetineceğimizi, "bilincin" kendisini ve nesnesi olan hakikat hakkındaki kavramları tabiri caizse bir özeleştiriye tâbi tuttuğunu ileri sürer. Bilgi modeli ya da bilinçten tek istenen, bilincin sahip olduğunu iddia ettiği (kavramsal) araçlarla tanımlamış olduğu hakikate ulaşabileceğini okurlara (seyircilere) göstermesidir. Bilinç bu hakikate ulaşamayacağını fark ettiğinde, kendisinde ve nesnesi olan hakikatte eksik olan unsurların farkına vararak bilgi modelini, eş deyişle bilinç ve hakikatini yeniden tanımlar. *Tinin Fenomenolojisi*'nin içerik örgüsü, kahramanının başından geçenlerden ders aldığı öğrenme sürecini konu alan bir *Bildungsroman*'ını andırır diyebiliriz. Benzer bir şekilde kitapta bilgi modelleri en basit, naif ve hiçbir dolayımlama ve önkoşul içermeyeninden, giderek daha karmaşık ve kapsayıcı modellere doğru sıralanırlar. Hegel bu "öğrenme" ya da (öz) eleştirel sürecin dinamiğine "belirli olumsuzlama" adını veriyor; çünkü bir bilgi modelinin olumsuzlanması, sadece bilgi modelinin yanlışlığına değil, hakikate ulaşabilmek için bu bilgi modelinde (bilinç ve sahip olduğunu ileri sürdüğü hakikatte) ne tür değişiklikler yapılması gerektiğine de işaret ediyor. Bu nedenle bilincin bilim/bilimsel bilgiye ulaşmak için katettiği yol ve uğradığı uğraklar bilimsel bir gerekliliğe tekabül ediyor.[10]

Hegel'in bu eserin yapısını belirlediğini öne sürdüğü içkin eleştirinin/diyalektik metodun (bilgi modellerinin bilinç ve hakikat hakkındaki iddialarını özeleştiriye tabi tutma süreci) başarıya ulaşması birbiriyle ilintili iki metafizik ön kabule dayanıyor. Birincisi, bilinç ve varlığın dolayımlı da olsa özdeş olduklarına dair idealist ön kabul, ikincisi de bu özdeşlik nedeniyle bahsi geçen bilinç/bilgi modellerinin bir bütünsellik oluşturan bilinç-varlığın parçaları olmaları. Bu nedenle, eserin

10. Bkz. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 57-68. Kitabın Giriş bölümü için ikincil kaynak olarak bkz. Andreas Graeser, *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart, 1988.

farklı bölümleri arasındaki geçişlerde dahi ne kadar katı bir şekilde uygulandığı şüphe götüren bu eleştirel metodun, başka bir çerçevede doğrudan uygulanması mümkün görünmüyor. Ancak yine de metot eleştiriye dışarıdan bir ölçüt getirmemesi ve keyfi unsurlar taşımama iddiasıyla toplum bilimleri ve toplumsal felsefe için cazibesini koruyor. İçkin eleştiri etik ya da toplumsal felsefe alanında uygulandığında, öncelikle toplumsal kurum ve pratiklerin içerdiği normatif değerlerden başka bir referans almama iddiasıyla ortaya çıkıyor. Söz konusu dışsal/yabancı değerler bir başka tikel kültürel çerçeveye ait olabilecekleri gibi, evrensel olma iddiasında bir ahlak teorisinden –söz gelimi Kant'ın ödev etiğinden– de kaynaklanıyor olabilirler. Eleştiri için bu "dışsal" değerler ölçüt olmaktan çıkarıldığında akla gelen ilk eleştirel yaklaşım toplumsal pratik ve kurumlara içkin ideallerin, bu ideallerin uygulamalarıyla karşılaştırılmaları olmaktadır. Arada bir uyuşmazlık tespit ettiğimizde, yapmamız gereken sadece toplumsal pratik ve kurumları bu ideallere uygun olacak bir şekilde nasıl şekillendirmemiz gerektiğine dair düşünmek. Ancak bu eleştirel yaklaşımda toplumsal normlar verili olarak görülüyor ve uygulamadaki "yanlışlığın" tespiti bu kabul gören normları radikal bir açıdan sorgulamamıza olanak vermiyor. "İçsel eleştiri" olarak adlandırılabilecek bu yaklaşım için değerlerin eleştirisi, en iyi ihtimalle onları anlamaya ve yeniden anlamlandırmaya yönelik hermeneutik bir çabaya dönüşüyor. İçkin eleştirinin ayırt edici özelliğiyse (ki bu onu içsel eleştiriden ayırmaktadır), toplumsal pratik ve kurumlara içkin değer ve ideallerin gerçekleşememesini aynı zamanda bu değerlerin kendinde, eş deyişle eksik ve çelişkili olarak kavramsallaştırılmalarında/yanlış pratikler olmalarında aramasıdır. Marx'ın yukarıda örnek verdiğim eleştirisini tekrar ele alacak olursak, kapitalist toplumun sorunu özgür ve eşit bireyler arasında yapılan sözleşmeleri temel alan pazar ekonomisinin, kapitalist ilişkilerin bütünü içinde ele alındığında sadece özgürlük ve eşitlik temelli bir gerçekliğe dayanmaması değil, aynı zamanda bu ilişkilerin temel aldığı özgürlük anlayışının (negatif özgürlük) da sınırlayıcı ve tek başına ele alındığında yanlış, hatta çelişkili olduğudur. Bir başka deyişle, gerçekliği dönüştürürken, bu gerçekliğe temel

oluşturan ve ona meşruiyet kazandıran değerleri de radikal bir dönüşümden geçirmemiz gerektiğini söyler içkin eleştiri.

İçkin eleştiri için burada ana sorun, pratik ve kurumlara içkin değerlere yöneltilen eleştirinin sadece bir olumsuzlama değil, bir "belirli olumsuzlama" olma iddiası. Sözgelimi, "negatif özgürlük" yetersiz kalıyorsa, ihtiyacımız olan aynı zamanda "pozitif özgürlüktür" önermesi bize bu noktada yardımcı olamıyor.[11] Çünkü bu sayede ya eleştirdiğimiz özgürlük anlayışını bu şekilde önceden tanımlanmış bir ikilik çerçevesinde ele alıyoruz ya da pozitif olarak tanımladığımız özgürlük anlayışı içi doldurulamayacak kadar geniş kalmaya (negatif özgürlük dışında kalan özgürlük anlayışlarının tümü) mahkûm oluyor. Bu soruna üç farklı çözüm getirmek mümkün. Birincisi, içkin olarak başlayan eleştiriyi, eleştirinin bağlamın ötesine geçen birtakım evrensel değerler ışığında zenginleştirmek. İkincisi, toplumsal pratik ve kurumlara içkin değerlere de temel olan bir meta-etik rasyonalitenin ışığında bu değerlerin gelişimini incelemek. İkinci seçeneği dışlamayan bir üçüncü yaklaşımsa bu içkin değerlerin tarihsel gelişim dinamiklerini, tarihsel karşılaştırmalara olanak verecek bir şekilde eleştirinin konusu etmek. Honneth'in rekonstrüktif eleştiri yaklaşımını bu üç strateji çerçevesinde de yorumlamak mümkün.

Honneth rekonstrüktif eleştiriyi konu aldığı makalesinde Michael Walzer'ın toplumsal eleştiri modellerinin kategorizasyonundan yola çıkarak, önce Walzer'dan ayrıldığı noktaya değiniyor, sonra da bu kategorizasyona kendi tanımlarıyla açıklık getiriyor.[12] Honneth için Walzer'ı ilginç kılan, Walzer'ın tercih ettiği eleştirel yaklaşımın dışsal ölçütlere başvurmaması, yaklaşımının yukarıda kullandığım anlamda içkin olmasa da içsel olması. Ancak tam da içkin ve/veya içsel eleştirinin nasıl olması gerektiği Honneth'i Walzer'dan ayıran temel nokta

11. İçkin ve içsel eleştiri ayrımlarının detaylı bir tartışması ve ancak pek ikna edici olmayan bu Marx örneği için bkz. Rahel Jaeggi, "Re-Thinking Ideology", *New Waves in Political Philosophy*, Ed. Boudewijn de Bruin ve Christopher F. Zurn, Palgrave Macmillan, England, 2009, s. 63-86.

12. Bkz. Axel Honneth, "Rekonstruktive Gesellschaftskritik Unter Genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der 'Kritik' in der Frankfurter Schule", *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, s. 57-69.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Walzer'a göre toplumsal eleştiri, içinde yaşanılan kültürel bağlama sıkı sıkıya bağlı, kültürel değerlerin hermeneutik "yorumuna" dayalı bir yeniden anlama/anlamlandırma pratiğidir. Bu yaklaşıma göre toplumsal eleştiri ancak bir toplumun değerlerini paylaşan ve bu değerlerin açtığı ufkun ötesine geçme çabası olmayan bireyler tarafından yapılabilecek bir yorumlama pratiğidir. Oysa Eleştirel Teoriyi esasen sol-Hegelci bir proje olarak gören Honneth için eleştiri, içinde geleneksel, eş deyişle tikel kültürel değerlerin olumsuzlanmasını mümkün kılan bir rasyonel özü barındırmalıdır. Bu nedenle Honneth, günümüzde yaygın olarak kullanılan eleştiri modellerini birbirlerinden ayrıştırırken, i) dogmatik bir özün aydınlattığı prensiplere dayalı (çoğu zaman dini) açımlama, ii) keşif ve iii) yorum başlıkları altında toplayan Walzer'ın kategorizasyonu yerine, dogmatik karakteri nedeniyle Eleştirel Teori çerçevesinde anlamlı bir yere sahip olamayacak açımlamayı bir kenara bırakmak suretiyle konstrüktif ve rekonstrüktif eleştiri kategorilerini kullanıyor. Konstrüktif yaklaşımın en iyi örneğinin John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nde görülebileceğini söylersek, bu yaklaşımın esasen toplumsal kurum ve pratiklerin eleştirisi için gerekli (dışsal) bakış açısını kazanabilmek için prosedürel bir yöntem aracılığıyla eleştiriye temel oluşturacak normatif prensipleri belirlemeyi (inşa etmek anlamında oluşturmayı) hedeflediğini ifade edebiliriz. Kant'tan esinlenen bu yaklaşımın aksine rekonstrüktif yaklaşımsa sadece halihazırda toplumsal kurum ve pratiklere yer etmiş olan idealleri eleştirinin meşru kaynağı olarak görür; bu ideallerin normatif taleplerini, toplumun yeniden-üretimi gereği içinde barındırdığı rasyonaliteyi göz önünde tutmak suretiyle, prosedürel yöntem ışığında rasyonel talepler olarak yeniden tanımlayarak (bu anlamda *re*konstrüktif) bir karşılaştırma ve eleştiri olanağı sağlar. Eleştirmenin rolü bu noktada Hegel'in özeleştirilerini sunacak bilgi-modellerini oluşturmasıyla karşılaştırılabilir. Toplumun yeniden-üretiminin ve buna içkin rasyonel süreçlerin hesaba katılmasıysa toplumsal sorunların çözümünü ve toplumsal dönüşümleri tarihsel öğrenme süreçleri olarak görmeye olanak sağlıyor. Makalenin isminden de anlaşılacağı gibi Honneth, Eleştirel Teorinin rekonstrüktif

metotla da yetinemeyeceğini düşünüyor; çünkü Honneth için söz konusu ideal ve normların anlam kaybına uğrayarak doğrudan tahakküm ilişkilerine/özneleri disipline etme amacına hizmet edip etmediğinin eleştirel sağlamasının da yapılması gerekli görünmektedir. Michel Foucault'nun Nietzsche'yi çıkış noktası alarak geliştirdiği olumsuzlayıcı eleştirel yaklaşım (soybilim) bu çerçevede rekonstrüktif metoda tamamlayıcı bir görev üstlenmiş olur.

Her ne kadar açıkça ifade etmese de Honneth'in bu makalesindeki bir diğer hedefinin de, Habermas'la beraber daha Kantçı/normatif bir çizgiye evrilen Eleştirel Teoriyi tekrar sol-Hegelci bir çerçevede tanımlamak olduğu söylenebilir. Honneth bunu yaparken, Habermas'ı da rekonstrüktif eleştirinin bir temsilcisi olarak konumlandırıyor; çünkü Honneth'e göre Habermas da toplum eleştirisine temel oluşturacak eleştirel prensipleri ortaya çıkarmak için toplumun yeniden-üretimine katkıda bulunan söylemsel (diskürsif) pratikleri çıkış noktası olarak alıyor. Bu pratiklere içkin değerler prosedürel bir süzgeçten geçirilerek daha üst/kapsayıcı bir rasyonaliteye sahip prensiplere dönüştürülüyor. Ancak yine de Habermas'ın ağırlıklı olarak Kant'ın etik perspektifini temel aldığını ve bu nedenle toplum ve politika teorisini adalet kavramı ekseninde geliştirdiğini öne sürmek yanlış olmayacaktır. Honneth ise toplumsal kurum ve pratiklerin temelinde yer alan normların rasyonalitesini araştırırken öznelerarasılığı çıkış noktası yaparak, söylem-etiğinin ancak dolaylı olarak konu edebileceği toplumsal hak ve özgürlük taleplerini Eleştirel Teorinin odağına taşıyor. Aşağıda Honneth'in *tanınma* kavramını temel alarak geliştirdiği iki farklı yaklaşımın da bu sol-Hegelci sezgiden yola çıktığını, ancak ikinci eseri olan *Das Recht der Freiheit*'ında rekonstrüktif eleştirinin çok başarılı bir örneğini vermekle beraber, bu başarının, içkin eleştirinin ideal ve gerçeklik arasındaki uyumun sorgulanmasının ötesinde, toplumsal kurum ve pratiklere temel olan ideallerin bir eleştirisini sunma iddiasını gerçekleştirmede yetersiz kaldığını savunacağım. Önce *tanınma* kavramında ifadesini bulan öznelerarasılığı ve bunun Honneth'in eleştirel teorisi için önemini inceleyelim.

Tanınma Kavramı

Tanınma kavramı çağdaş toplum ve politika felsefesindeki popülerliğini Charles Taylor'ın çokkültürlülük tartışmaları çerçevesinde yazdığı *Tanınma Politikası* (*Politics of Recognition*) adlı makalesine ve ardından ortaya çıkan tartışmaya borçlu.[13] Taylor'ın bu çok önemli makalesi bir yandan soğuk savaş döneminde itibarını yitirmiş olan Hegel felsefesini özellikle Kantçı prosedüralizmin etkisi altında bulunan politika felsefesi alanındaki tartışmaların odak noktasına taşırken, diğer yandan da makalenin edindiği popülerlik kavramın sadece kimlik politikası çerçevesinde ele alınmasına, farklılık taleplerine meşruiyet zemini hazırlayan bir slogana dönüşmesine yol açmıştır.[14] Okuru bu anlam kaymasının etkisinden kurtarmak ve kavramın Honneth'in teorisinde nasıl bir rol aldığını incelemek için Hegel'e ve kavramın en detaylı incelemesini sunduğu *Phänomenologie des Geistes*'ına dönmek faydalı olacaktır.[15]

Karşılıklı tanınma diyalektiği, *Phänomenologie des Geistes*'ın bir anahtar rolü üslenen *Öz-bilinç* bölümünde öz-bilincin (*Selbstbewusstsein*), eş deyişle doğadan kendini ayrıştırabilen öznenin, dünya ve diğer özneler ile ilişkisinin kurucu öğesi olarak karşımıza çıkar. Öz-bilinç, bilincin özel bir durumudur: Her bilinç durumu, bir nesnenin bilincini ifade ederken, öz-bilinç, bilincin bu ilişkiselliğin hem nesnesi hem de öznesi olduğu durumdur. Hegel bu ilişkisellik sayesinde Tinin Kavramı ile karşılaşmış olduğumuzu söylüyor ve aynı yerde Tini şöyle tanımlıyor: "Karşıtlıkları içinde tümüyle özgür ve bağımsız kalabilen, eş deyişle birbirlerinden farklı, kendileri için varolan öz-bilinçlerin birliği

13. Bkz. Charles Taylor, *Multiculturalism and "The politics of recognition"*, Ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994.

14. Bu anlam daralmasının etkilerini Nancy Fraser ve Axel Honneth arasında 2000'lerin başında yapılan talihsiz ama yine de verimli bir tartışmada dahi görmek mümkün. Fraser bu tartışmada Honneth'in tanınma kavramını Eleştirel Teorinin merkezine oturtarak eşitlik mücadelelerinin yerine kimlik politikalarını önceleyen bir yaklaşıma düştüğünü savunuyor. Oysa bu eleştiriye temel oluşturan tanınma kavramının Honneth'in geliştirdiği yaklaşımla bir ilişkisi yok. Bkz. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophisch Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

15. Aşağıda kısa bir yorumunu vereceğim öz-bilinç ve tanınma diyalektiği için bkz. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 120-136.

bu mutlak töz, Tindir: Ben, ki biz, Biz ki bendir."[16] Burada ifade edilen öncelikle farklı öz-bilinçlerin bir araya gelmesiyle oluşan Tin ile öz-bilincin yapıları arasında bir homoloji olduğudur. Nasıl ki öz-bilinç hem nesnesi hem de öznesi olduğu bir ilişkinin ifadesiyse, Tin de kurucu öğesi olduğu toplumsal yaşamı, bu yaşamı bütünselliği içinde yeniden üreten sanat eserleri, din ve felsefe aracılığıyla kendi bilinci olarak tanıyan rasyonel ilişkiselliğin adıdır. Bu tanımda dikkat edilmesi gereken bir başka önemli nokta Hegel'in öz-bilinç (*Selbstbewusstsein*) kavramını kullanırken sadece epistemolojinin alanında kalmayarak hem ontolojik hem de pratik felsefenin alanına giren sorulara cevap veriyor olmasıdır. Düşünür bunu yaparken Almancanın olanaklarından da faydalanır. Örneğin üç kelimeden oluşan öz-bilinç kelimesi (*selbst*, *bewusst*, *sein*) düşüncenin özne ve varlığı bir araya getirdiğinin bir ifadesidir. Ya da Benlik'in (*selbst*) genel anlamıyla düşüncenin birliğini ifade eden bir bilinç (*bewusstsein*), bilincin ise varlığın bir biçimi (*ein bewusstes Sein*) olduğunu öğreniyoruz kavramın kendisinden. Öyleyse, benlik var oluşun birliğini (*das Sein*) kendinde birleştiren bilince sahip bir *varlıktır*. Son olarak, öz-bilinç kendi varlığından emin olan, özgüvenli (*selbstbewusstes*) bir varoluşa işaret eder. Öz-bilinç, kendisini her türlü varoluş biçiminden ayırt etmesini sağlayan varoluşunun gerçekliğinden emindir.

Hegel'in tüm bu etimolojik arka planı da hesaba katarak öne sürdüğü ana tez öznenin/öz-bilincin bu özgüveni ancak başka öznelerle gireceği tanınma ilişkisiyle elde edebileceğidir. Bir başka deyişle, özne teorik ve pratik anlamda otonomisini kendisiyle kurduğu solipsist (tek-benci) bir ilişkiye değil, diğer özne adaylarıyla kurduğu karşılıkla tanınma/kabül/takdir (*Anerkennung*) ilişkisine borçludur. Yaşadığı dünyadan bağımsız ve bu dünyayı belirleyebilen (otonom) özne, ancak bir başka özne tarafından bu niteliklere sahip bir özne olarak tanımlandığında bu iddiasının gerçekliğine dair bir özgüven/öz-bilinç edinebilir.

Bu tezi ispatlamak için Hegel önce özneyi tekil bir varoluş, bir *arzu öznesi* (*Begierde*) olarak tasavvur etmemizi istiyor. Bu noktada ele aldığı öznenin, sadece düşünen değil, aynı zamanda

16. *A.g.e.*, s. 127.

pratik ve maddi bir yönelime sahip, "arzulayan" bir özne olması önemlidir. Bu öznenin arzusu kendisinin karşısına çıkan nesnelerden bağımsız ve bu nesnelerle girdiği olumsuzlama/yok etme ilişkisi nedeniyle de onlardan üstün ve hatta gerçek varoluşun kendisi olduğunu kendisine kanıtlayabilmektir. Bunun için tek yapması gereken nesneleri yok etmesidir; ancak bu yok ediş aynı zamanda nesnelerin de var olduklarının bir kanıtını teşkil eder. Bir başka ifadeyle, öznenin nesnelerle kurduğu bu ilişki, bağımsızlığının ve üstünlüğünün değil, pratikte tam tersine doğaya bağımlı olduğunun bir ifadesine dönüşür. Ancak öznenin karşısına çıkan nesneler tekil olarak değil, tümel olarak olumsuzlanabilir ve bu olumsuzlanma sırasında varlıklarını koruyabilirlerse, özne dünya karşısında bağımsızlığını ve belirleyiciliğini ispat edebilir. Bu da ancak bir başka öznenin (ötekinin), öznenin otonomisini tanıması, ona "bu dünya bütünlüğü içinde senin belirleyici olduğun dünya, senin dünyan" demesiyle, eş deyişle tümel olumsuzlamayı kendi üstüne almasıyla mümkündür.

İki özne arasındaki karşılıklı tanınma diyalektiği, öz-bilincin dünyadan (doğadan ve ötekinden) bağımsızlığının ve otonomisinin özgüvenine ulaşabildiği ideal ilişki biçimini tanımlar. Hegel'in erken dönem yazılarından da bildiğimiz gibi romantik aşk ilişkisi tanınma diyalektiğine model oluşturmuştur. Bu nedenle Hegel'in tanınma diyalektiğini açıklarken öznelerarasılık hakkında yaptığı saptamaları romantik bir aşk ilişkisi üzerinden şematik bir şekilde açıklamaya çalışacağım. Birbirlerine âşık iki özne tasavvur edelim: Gökçe ve Deniz birbirlerine âşıktırlar. Yüz yüze gelmiş iki âşık, adeta karşılıklı iki ayna gibi birbirlerini yansıtmaktadırlar.

1. Gökçe, Deniz'i ve onun arka planında gördüğü dünyasını seviyor. (Gökçe de Deniz de ait oldukları toplumsal dünya hakkında bir fikre sahip değiller.)
2. Gökçe, Deniz'in gözlerinde sadece kendi arka planını oluşturan toplumsal dünyayı ve kendisini görmekle kalmıyor (burada hem kendisi hem de toplumsal dünyası hakkında edindiği bilginin Deniz aracılığıyla edinildiğini not edelim),

3. Aynı zamanda gözlerinin içine daha da yakından baktığında, nasıl da bu kendine ait dünyanın, Deniz'in gözlerinin içinden kendisine bakan (Gökçe'ye ait) gözlerde de Deniz ve Deniz'in dünyasını da kapsayacak şekilde yansıtıldığının ayırdına varıyor. (Gökçe, Deniz'in kendisi hakkındaki görüşünün, Gökçe'nin Deniz'i ve dünyasını algılayışından bağımsız olmadığını, Gökçe'nin kimliğinin onun arzuladığı kişinin kendisini takdir etmesiyle gerçekleştiğini öğreniyoruz.)
4. Son olarak bu yansıtma ilişkisinin tek taraflı değil, karşılıklı olduğunu düşünelim. Çünkü Deniz de Gökçe'yi seviyor. Böylelikle Deniz ve Gökçe kendilerine ait bir dünya yaratıyor, aşkları sonsuz, hiçbir koşul kabul etmeyen yansıtmalara dayanıyor. Hegel'in deyişiyle aşkları mutlak (*absolute*).

Yukarıda da belirttiğim gibi karşılıklı tanınma ilişkisi bir idealin, eksiksiz bir öznelerarasılığın ifadesi ve Hegel'e göre gerçekleşmesi ancak başka aracı pratiklerin ve kurumların gelişmesiyle (örneğimizde kalacak olursak Gökçe ile Deniz arasındaki ideal öznelerarasılık en azından "romantik aşk" tasavvurunun ve buna temel oluşturan öznelliğin ortaya çıkması, toplumda kabul gören bir pratiğe dönüşmesi, eş deyişle kurumsallaşmasıyla) mümkün. Bu nedenle de bilindiği gibi kitapta, bir ideal olarak tanımlanan tanınma ilişkisinin tanımını, önce iki solipsist öznenin karşılıklı tanınma taleplerinden kaynaklanan ölümüne mücadelesi ve ardından da köle-efendi diyalektiği izliyor. Bu ideal öznelerarası ilişkinin aynı zamanda Tin'in (toplumsal rasyonalitenin) de yapısını belirlediğini hatırlayacak olursak, Hegel'in anlatısından toplum ve politika felsefesi açısından bazı önemli çıkarımlarda bulunmak mümkün. Öncelikle dikkatimizi çekmesi gereken iki özne arasında kurucu rol üstlenen ideal ilişkinin, ötekinin eşdeğerliliği ve farklılığının kabulünün, öznenin kendi bireyselliğini gerçekleştirmesi için bir ön koşul olarak görüyor olması. Köle-Efendi diyalektiğinde anlatılan asimetrik ilişki ve efendinin kazandığı Pirus zaferi tam da ötekinin farklılığının ve eş değerliliğinin tanınmamasından kaynaklanıyor.

Köle, efendinin gücünün bir uzantısıdır (bir farklılık arz etmez) ve adı üstünde köle olduğundan, efendiye eş değer de değildir. Bu nedenle de kölenin efendinin kendisinden üstün güçlerini tanıması, efendinin kendisi hakkındaki tasavvurlarının tanınmasına/onaylanmasına yetmeyecektir; tıpkı kendimiz kadar bilgili olmadığını düşündüğümüz birinden bilgeliğimize dair alacağımız bir takdiri, anlık bir tatminin ötesinde bir cüretkârlık olarak niteleyebileceğimiz gibi. İkincisi ve belki de daha önemlisi Hegel'in karşılıklı tanı(n)ma ilişkisinin özneler açısından kurucu niteliğidir: Özneler arasında sürdürülen diyalog, öznelerin, özne olabilme, eş deyişle yaşadığı dünyadan bağımsız ve bu dünyayı belirleyebilen (otonom) bir birey olabilmelerinin önkoşuludur. Sadece ötekinin tasavvurunda kendimizi görmekle kalmıyoruz, aynı zamanda o tasavvurda ötekini tasavvur eden kimliğimizin nasıl ötekiyle beraber bir dünya oluşturduğunun da bilincine varıyoruz. Ötekinin farklı eş değerliliği, benim farklılığımın, bireyselliğimin ön koşulu. Son olarak Hegel, ideal olarak iki özne adayı arasında tanımladığı bu ilişkinin, ben ve çoğul özne, eş deyişle birey ve tarihsel gelişimi içerisindeki toplum arasında bir ilişkiye, eş deyişle toplumun yaşayış biçimini belirleyen pratiklere (*Sittlichkeit*) dönüşebilmesi için bireylerin arzu ve ihtiyaçlarını da hesaba katan toplumsal pratik ve kurumlara ihtiyaç duyulduğunu söylüyor. Ancak bu sayede, bireyin toplumsallaşması aracılığıyla edindiği toplumsal kimlik, bireyin bireyselliğini kaybetmeden o toplum ve yasalarıyla, bir yasa koyucu olarak özdeşleşmesini sağlayabilir. Hegel'in ifadesiyle bu aracılı (farklılıkları koruyan)-özdeşlik "Ben, ki biz, Biz ki ben", eş deyişle Tindir. Bireyler, ancak bir toplumu oluşturan pratik ve kurumlar özgürse, özgür olabilirler.

Honneth'in Tanınma Kavramı ve Eleştirel Teori

Giriş bölümünde Honneth'in temellendirmeye çalıştığını belirttiğim toplumsal felsefe/toplumsal eleştiri, dar anlamıyla ahlak felsefesinin (moral) kapsamına giren soruların ötesinde, ifadesini *yabancılaşma*, *şeyleşme*, *kişilik ve kimlik kaybı*, *nihilizm*, *toplumsal ilişkilerin ticarileşmesi* gibi kavramlarda

bulan toplumsal ve psikolojik fenomenleri konu ediyor. Bu kavramlarla dile gelen fenomenlerin ortak yanı "iyi yaşam" hakkında ne kadar birbirinden farklı tanımlara sahip olursak olalım, insanların kendilerini gerçekleştirmelerinin koşullarını ortadan kaldıran durumların tanısını koyuyor olmaları. Honneth de gerek tanınma kavramını temel alan ilk kitabı *Kampf um Anerkennung*'da, gerekse *Das Recht der Freiheit*'da bu tür fenomenleri çözümlemesinin merkezine alan –bir başka deyişle "iyi yaşam"ın koşulları sorunsalına odaklanan– bir toplumsal eleştiri yaklaşımı geliştirmeyi hedefler. Ancak ilk kitabının çıkış noktasını Habermas'ın iletişim paradigması oluştururken, ikinci kitabının çerçevesini modern toplumun yeniden-üretimine katkı sağlayan tüm pratik ve kurumları tanınma teorisi açısından tanımlama ve temellendirme iddiası çizer. Honneth'in aktör ve çatışma eksenli ilk yaklaşımının birincil hedefi, sosyo-psikolojik çözümleme ve eleştirinin ışığında toplumsal sorunlara içerden, eş deyişle –çoğu ideoloji eleştirisinde olduğunun aksine– dışsal, paternalist bir tutum içermeyen bir tanı getirmektir. Modern toplumların pratik ve kurumlarının çözümlemesine odaklanan ve rekonstrüktif metot olarak yeniden tanımladığı içkin eleştirinin başarılı bir uygulamasını sergileyen ikinci kitabındaysa, Honneth'in sadece temel aldığı kavram açısından değil, metodolojik olarak da daha Hegelci bir toplumsal çözümleme ve eleştirel yaklaşım geliştirdiğini görüyoruz. Aşağıda tam da bu başarının radikal bir toplumsal dönüşüm olasılığını dışlayarak Honneth'in sol-Hegelci geleneği sürdürme iddiasını zora soktuğunu ileri süreceğim.

Öncelikle Honneth'in tanınma kavramını *Kampf um Anerkennung*'da nasıl kullanıma soktuğuna bakalım. Birinci bölümde de belirttiğim gibi Honneth, Habermas'ı rekonstrüktif eleştirinin bir temsilcisi olarak ele alıyor. Bilindiği gibi Habermas, geliştirdiği söylem teorisi çerçevesinde iletişimsel eylemin temelinde yatan dile özgü kuralların, aynı zamanda öznelerin birbirleriyle olan toplumsal ilişkilerinde tahakküm ilişkilerinden azade (*herrschaftsfreie*) bir uzlaşı ve anlayışa ulaşmalarının koşullarını belirlediğini ve bu bağlamda da normatif bir karaktere sahip olduğunu söylüyor. Bu nedenle karşılıklı uzlaşı ve anlaş-

mayı sağlayan dil kurallarının önündeki toplumsal engellerin kaldırılması, eş deyişle yaşam dünyasının (*lebenswelt*) iletişimsel rasyonalizasyonu ve/veya yaşam dünyasının, rasyonalizasyon süreçleri nedeniyle kaçınılmaz olarak kendi kendini üreten birer sisteme dönüşmüş piyasa ilişkileri ve bürokrasi tarafından "sömürgeleştirilme" riskine karşı mücadele, Habermas'ın teorisinin özgürleşme ufkunu belirliyor. Honneth'in Habermas'ın bu teorik çerçevesine temel itirazı, Habermas'a göre özgürleşme süreçlerinin normatif arka planını oluşturan rasyonalizasyon süreçlerinin öznelerin ahlaki deneyimlerine yansımıyor oluşudur.[17] Ahlaki beklentileri karşılanmayan bireylerin duydukları öfke, "sezgisel olarak hâkim oldukları dil kurallarının çeşitli nedenlerle meşru olmayan bir şekilde sınırlandırılmış olmasından değil, sosyalizasyon süreçlerinde oluşturdukları kimliklerine ait taleplerin karşılanmamasından kaynaklanıyor."[18] Honneth tam bu noktada Habermas'ın iletişim paradigmasının öznelerarasılığın toplumsal koşullarının çözümlemesi yönünde geliştirilmesi gerektiği iddiası ile tanınma kavramını teorik kullanıma açıyor. Günlük yaşamda telaffuz edilen ahlaki beklentilerin, taleplerin ve bunların da ötesinde çeşitli direniş hareketlerinin nasıl şekil aldıklarını incelediğimizde, bu beklenti ve taleplerin bir şekilde öznelerin kendileri hakkında sahip oldukları onur, itibar, şeref ve kişisel bütünlük tasavvurlarının zedelenmesinden kaynaklandığını görüyoruz. Buradan hareketle genellersek, diyor Honneth, "toplumsal tanınmanın edinilmesinde tüm iletişimsel eylemlerin normatif önkoşulunu bulabiliriz: Özneler birbirleriyle karşılaşmalarında bir ahlaki kişilik (*moralische person*) olduklarına dair ve toplumsal başarılarını da hesaba katan bir karşılıklı tanınma beklentisi içindedirler."[19]

Honneth'in tanınma üzerine ilk kitabını bu teorik arka planı göz önünde tutarak ele almalıyız. Kitabın amacı toplumsal dönüşüm süreçlerini, karşılıklı tanınma ilişkilerinin yapısında

17. Bkz. Axel Honneth, "Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie" (Saygısızlığın Toplumsal Dinamiği. Eleştirel bir Toplum Teorisinin Konumlandırılmasına Dair), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, s. 88-108.
18. *A.g.e.*, s. 98.
19. *A.g.e.*, s. 99.

var olan normatif taleplere istinaden açıklamak ya da tersinden söyleyecek olursak toplumsal talepleri öznelerarasılık perspektifinden inceleyerek/yeniden kurgulayarak, bu taleplere içkin özgürleşme potansiyellerini rasyonel bir temele oturtmaktır. Kitabın çıkış noktasını ise bu amaca uygun olarak şu önerme belirliyor: "Toplumsal yaşamın yeniden üretimi kaçınılmaz olarak karşılıklı tanınma temelinde gerçekleşiyor; çünkü öznelerin pratik anlamda kendilerini olumlamaları, ancak kendilerini etkileşim kurdukları kişilerin normatif perspektifinden, onların toplumsal muhatabı olarak görmeyi öğrenmeleri ile mümkün."[20] Bu ilişkilerin kaçınılmazlığının kaynağı Honneth'e göre giderek daha derinlikli bir bireyselleşmeyi /farklılaşmayı temel alan toplumsallaşma süreçleridir; çünkü özne, toplumsal bir özne olmasını ancak karşılıklı tanınma ilişkileriyle tarif edilebilecek öğrenme/sosyalleşme süreçlerine borçlu ve bu sosyalleşme süreçleri bireyselliğinin gelişimine katkı sağlıyor. Honneth'in sosyopsikolojik gözlemlerin ışığında geliştirdiği bu tanınma teorisi, toplumsal mücadelelerin temelinde de bireylerin toplumsallaşma ve bireyselleşme süreçleri sırasında karşılıklı tanınma ilişkilerinin eksik, eşitliksiz ve farklılıkları göz önünde bulundurmada yeterince kapsayıcı olamamalarından ötürü deneyimledikleri haksızlık, kişilik haklarının ihlali ve itibarsızlık duygusunun yattığını ileri sürüyor.

Kısaca özetleyecek olursak, Honneth'e göre toplumsal tanınma ilişkileri modern yaşamın yeniden-üretilmesi açısından vazgeçilemeyecek üç farklı alanında etkindir: i) Yakın (güçlü duygusal) ilişkilerin alanı, ii) hukukun güvence altına aldığı kişisel hakların alanı ve iii) toplumsal iş bölümü ve dayanışmanın gerçekleştiği toplumsal alan. Bu alanlara uygun olarak tanınma biçimleri farklılıklar göstermektedir. Birey, i) yakın ilişkiler alanında (anne-çocuk, arkadaş ve eş) karşılıklı sevgi ilişkisi üzerinden "özgüven", ii) hukuk alanında karşılıklı eşitlik ilkesinin hayata geçirilmesi aracılığıyla "öz-saygınlık" ve iii) toplumsal iş bölümü ve dayanışmanın şekillendirdiği toplumsal tabaka ve statü ilişkilerinin bir getirisi olarak da bir

20. Bkz. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, 1994, s. 148.

"öz-değerlendirme" yetisi kazanır. Bireylerin tecavüz, özlük haklarından yoksun bırakma ve aşağılama gibi nedenlerle bu kendi kendilerini olumlama biçimlerinin zedelenmesi, bireyi fiziksel bütünlüğünü, onurunu ve toplumsal itibarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. Bu tehlike ya da toplumsal acı karşısında duyulan öfke, aynı zamanda toplumsal mücadelelerin motive edici gücünü oluşturduğu ölçüde bireysel özgürlüklerin gelişimine ve toplumun (farklılıkların ve eşitlik taleplerinin daha kapsayıcı bir biçimde tanınması anlamında) daha üst bir rasyonellik düzeyinde kaynaşmasına katkıda bulunur.

Honneth'in toplumsal hareketlerin normatif taleplerini ve hatta henüz kamusal alanının duyum eşiğine ulaşamayan toplumsal rahatsızlıkları tutarlı bir biçimde dile getirmeyi ve gerekçelendirmeyi hedefleyen bu yaklaşımının güçlü yanını olduğu kadar temel sorununu da söz konusu tanınma teorisinin bireyi merkezine alması oluşturuyor. Bir yandan bireyin toplumsallaşma/bireyselleşme süreçlerinin tanınma teorisi aracılığıyla yeni bir çerçeveye oturtulması gerçekten de bireylerin deneyimledikleri haksızlıklar, tanınma noksanlığı nedeniyle duyumsanan rahatsızlıklar ve dolayısıyla toplumsal mücadelelere katılan bireylerin motivasyonları hakkında daha detaylı bilgi edinmemizi sağlıyor. Öte yandan bireylerin deneyimledikleri haksızlıkların toplumsal sorunları açıklamada temel alınması, teoriyi tarihsel süreçleri göz ardı eden indirgemeci ve ideolojik yanılsamalara açık hale getiriyor. Dahası bireyin toplumsallaşmasına/bireyselleşmesine yapılan vurgu, bireyler arası tanınma ilişkilerinin arka planını oluşturan kurumları "doğallaştırarak" bu kurumlara içkin yapısal sorunların irdelenmesini güçleştiriyor. Son olarak, Honneth'in bu kitapta kullanıma soktuğu toplumsallaşma/bireyselleşme temelli tanınma teorisinin, genç Hegel'den esinlenmekle birlikte, Hegel'in felsefesinde ontolojik bir yer tutan öznelerarasılığın hakkını veremediği notunu düşelim. Bir önceki bölümde Hegel'in tanınma diyalektiğini açıklamak için kullandığım "Gökçe ve Deniz" örneğim hatırlanacak olursa, öznelerarasılık –örneğimizde bir kurum olarak romantik aşkın varlığı– Gökçe ve Deniz'in bu ilişki içerisinden birer birey olmalarını önceliyor. Diğer bir deyişle, Hegel'e göre

öznelerarasılık/tanınma ilişkisi tekil öznelerin toplumsallaşmalarını sağlayan bir araç olmaktan çok, her öznenin pay aldığı ölçüde parçası ve dolayısıyla özne olduğu bir bütünün ifadesi. Buna modern (Hegel'e göre Fransız Devrimi sonrası) toplum ve birey arasındaki diyalektiğin ifadesi de diyebiliriz.

Honneth'in geliştirdiği tanınma teorisinin bu ilk versiyonun temel sorunlarının farkında olduğunu tanınma alanlarını tanımlarken giderek daha kurumsal bir çözümlemeye yönelmiş olmasında görebiliyoruz.[21] Örneğin, halen ilk eserinin oluşturduğu paradigma içerisinden argümanını geliştirmesine rağmen Nancy Fraser'ın eleştirilerine verdiği cevapta toplumsal tanınma mücadelelerinin kavranabilmesi için öncelikle bir toplumun ahlaki düzeninin tanınma perspektifi ekseninde örgütlendiğinin detaylı bir çözümlemesinin verilmesi gerektiğinin altını çiziyor.[22] Bu detaylı kurumsal çözümlemenin gerçekleştiği *Das Recht der Freiheit*'ın yazılması için aradan geçen sekiz yıl içerisinde Honneth'in tanınma teorisinin de bu çözümlemenin gereklerine uygun bir şekilde dönüştüğünü söylemek mümkün.[23]

Honneth, *Das Recht der Freiheit*'da toplumsal adalet teorisinin dayandığı temel prensipleri incelemek ve bunları teorik olarak geliştirmek adına ortaya koyduğu kapsamlı toplum çözümlemesinin Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'ini model aldığını saklamıyor.[24] Kitabın içindekiler kısmına göz atmak bile okurun Honneth'in hedeflediği toplum çözümlemesinin geç dönem Hegel'in toplum/devlet felsefesinin detaylı bir güncellemesi olduğu izlenimini edinmesini sağlıyor. Bu biçimsel benzerliğin

21. Bu çerçevede teorisinin son halini aldığı *Das Recht der Freiheit*'dan önce önemli bir dönüm noktası teşkil eden *Leiden an Unbestimmtheit*'ın (Belirlenimsizlik Sıkıntısı) ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Zeynep Savaşçın, "Çağdaş Siyaset Felsefesinde Hegel'e Dönüş: Axel Honneth'in Düşüncesinde Tanınma sorunu ve Özgürlüğün Toplumsal Koşulları", *Felsefi Düşün*, Sayı 4, 2015, s. 159-82.

22. Bkz. Nancy Fraser ve Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophisch Kontroverse*, s. 161.

23. Bu bağlamda özellikle Honneth'in bu ara dönemde yazılan makalelerinin toplandığı *Das Ich im Wir* (Bizdeki Ben) adlı kitabına göz atmak faydalı olacaktır. Bkz. Axel Honneth, *Das Ich im Wir*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2010.

24. Honneth'in bunu metodolojk açıdan nasıl gerekçelendirdiğinin detaylı bir incelemesi için Bkz. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011, s. 9-43.

ötesinde, toplumsal adaletin temel prensiplerini, özgürlük kavramının örgütlenmesi çerçevesinde ele alan Honneth, özü itibariyle de Hegelci bir toplum teorisi geliştirme iddiasında. Bu yeni teori dahilinde Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi Honneth için bir paradigma olmaktan çıkarak, özellikle "hukuksal özgürlüğün" tanımlanmasında ve demokratik iradenin gelişimini konu alan bölümlerde Honneth'in teorisinde tamamlayıcı bir katkı sağlar hale geliyor.

Hegel'de olduğu gibi "özgürlük bilincinin gelişimi" tarihsel ilerlemenin kanıtı olarak sunulmasa da, Honneth'e göre özgürlük kavramı –en azından modern toplum için– tüm diğer ahlaki değerlerin bu temel değerle ilişkisi dahilinde geçerlilik kazanabildiği hegemonik bir üstünlüğe sahiptir.[25] Kitap boyunca Honneth ikna edici bir şekilde modern toplumun tüm alanlarını şekillendiren temel kavramın özgürlük, daha doğrusu bireyin otonomisinin kurumsallaşması olduğunu gösteriyor. Farklı özgürlük kavramlarının ve bireyin otonomisinin gerçekleşmesi için yapılması gereken kurumsal düzenlemelerin çözümlemesi, Honneth'e göre bize modern tarihin toplumsal mücadelelerine temel oluşturan toplumsal rasyonalite hakkında bilgi sağlamaktadır. Bu toplumsal rasyonalitenin tarihi aynı zamanda bireysel özgürlüğün gelişiminin tarihidir. Özgürlük düşüncesinin modern tarihte oynadığı anahtar rol varsayımından hareketle, Honneth bize, birbirleriyle ilintili olmakla beraber, farklı, üç özgürlük kavramının çözümlemesini sunuyor. Bunlar sırasıyla, negatif özgürlük, refleksif özgürlük ve toplumsal özgürlük kavramları. Negatif özgürlük, bireyin eylemlerine getirilebilecek harici kısıtlamaların yokluğuna işaret ederken, refleksif özgürlük bireyin kendi eylemlerini kendisinin belirlemesi (kendi koyduğu prensipler dahilinde hareket edebilmesine) ya da kendini gerçekleştirmesi anlamında kullanılıyor. Hegel'i takiben Honneth, bu iki özgürlük anlayışının kendi başlarına yetersiz olmakla beraber toplumsal özgürlük kavramının yapı taşlarını oluşturduğunu öne sürüyor. Toplumsal özgürlük ise ifadesini yalnız toplumsal kurum ve pratiklerde buluyor. Tahmin edilebileceği gibi Honneth toplumsal özgürlüğü, tanınma kavramını

25. *A.g.e.*, s. 35.

temel alan öznelerarasılık aracılığıyla tanımlıyor. Bu tanıma göre bireysel özgürlüğü tutarlı bir şekilde kavramsallaştırmak ancak bireylerin kimliklerinin oluşumuna katkıda bulunan toplumsal rol ve yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerin ışığında mümkün olabilir. Bir başka deyişle, negatif ve refleksif özgürlük kavramlarının çıkış noktasını birbirlerinden yalıtık bireyler oluştururken, toplumsal özgürlük, ilişkiselliği, eş deyişle bireylerarası etkileşimleri ve bireylerin katılmak zorunda oldukları toplumsal kurumları çıkış noktası olarak alıyor.

Tarihsel süreç içerisinde kurumsallaşan negatif ve refleksif özgürlük anlayışları modern toplum düzeninin teminatı için vazgeçilemez niteliktedir. Honneth'e göre bireysel hakların yasal güvence altına alınması negatif özgürlüğün kurumsallaşması olarak ele alınmalıdır; çünkü bu sayede bireyler toplumsal rollerini askıya alarak sığınabilecekleri bir özel alana sahip olurlar. Benzer bir şekilde ahlaki otonomi fikrinin genel olarak toplumsal kabul görüyor oluşu refleksif özgürlüğün kurumsallaşması olarak görülebilir. Bu sayede bireyler günlük yaşamlarına yön veren normatif bir oryantasyon edinmiş olurlar. Ancak Honneth'e göre negatif ve refleksif özgürlük esasen toplumsal özgürlüğün yalnızca yapı taşlarını oluşturduklarından, bu özgürlük anlayışlarının öngördüğü davranış biçimlerine mutlak –toplumsal özgürlüğün kurumlarını dışlayacak– bir şekilde riayet etmek toplumsal sorunlara (patolojilere) yol açacaktır. Bu toplumsal sorunlardan (patolojilerden) bazıları şöyle sıralanabilir: Toplumsal yaşamın artan ölçüde hukuki kurallara uygun olarak düzenlenmesi, toplumsal adaletsizliği sadece hukuki çerçevede ele alarak yalnızca özel alanın ihlaliyle eş tutmakta ısrar etmek, negatif özgürlüğü bireysel seçimlerin keyfiyeti olarak deneyimleme ve bu deneyimin kararsızlık ve umursamazlıkla sonuçlanması, bireylerin toplumsal rol ve görevlerini sistematik bir biçimde görmezlikten gelen katı bir ahlakçılık ya da mutlak bakış açısıyla şiddetten sakınmayan bir başka tür ahlakçı fanatizm.[26]

Bu toplumsal sorunların eleştirel incelemesinde tam da Honneth'in rekonstrüktif eleştiri olarak tanımladığı metodun

26. Özetlediğim ve örneklerinden faydalandığım bölüm için bkz. *a.g.e.*, s. 127-218.

başarılı bir uygulamasını görmek mümkün. Bireylerin hayatlarını özgürlüğün sınırlı bir tanımının direktiflerine göre düzenlenmesini öngören toplumsal davranış biçimlerinin çözümlemesi, söz konusu olan tek-boyutlu özgürlük anlayışının geçerlilik iddiasının tekrar gözden geçirilmesini meşru kılıyor. Bu çözümleme sayesinde eleştirel teorisyen farklı özgürlük anlayışlarının birbirleriyle nasıl bir etkileşim halinde olması gerektiğini araştırıyor ve/veya bu kavramsallaştırmalardan kaynaklanan problemlere çözüm getirebilmek için yeni kavramlar ortaya koyuyor. Negatif ve refleksif özgürlük anlayışlarına uygulandığı biçimiyle Honneth'in rekonstrüktif eleştirisi, birinci bölümde tanımladığım içkin eleştirinin eksiksiz bir örneğini veriyor. Ancak Honneth modern toplumun öznelerarası kurumlarını esas alan toplumsal özgürlüğün eleştirel çözümlemesini vermeye başladığında içkin eleştiri yerini kaçınılmaz olarak içsel eleştiriye, var olan kurumların normatif-işlevselci bir eleştirisine bırakıyor.

Toplumsal özgürlüğün kurumsallaşması toplumun yeniden-üretimi için kaçınılmaz olarak var olması gereken öznelerarası ilişkileri temel alır. Buradaki tanımıyla öznelerarasılık bireyin hak ve özgürlüklerini kendilerine özgü rasyonaliteleri –tanınma ilişkileri– sayesinde ben-merkezli olmayan bir biçimde gözetir. Hegel'in etik yaşam (*sittlichkeit*) olarak tanımladığı bu özgürlük alanı arkadaşlık, yakın ilişkiler, aile, özellikle moda üzerinden öznelerarası boyutunun farkına varabildiğimiz tüketim alanı, emek piyasası, demokratik kamusal alan, liberal demokratik devlet ve politik kültür gibi kurumları içeriyor. Honneth detaylı bir çözümlemeyle bu kurumların bireylerin özgür gelişiminin toplumsal önkoşullarını teşkil ettiklerini gösteriyor. Bu kurumlar sayesinde bireyler karşılıklı tanınma temelli toplumsal roller üstleniyor, sosyal yükümlülüklerin altına giriyorlar. Bu noktada önemli olan, bu kurumlar sayesinde geliştirilen öznelerarası perspektiftir; çünkü birey ancak bu perspektiften –sözgelimi ailesi, sevgilisi, arkadaşı için– yerine getirdiği yükümlülükleri özgürlüğünün bir boyutu olarak deneyimleyebiliyor. Tanınma ilişkilerini temel alan öznelerarasılığın Honneth'in bu yaklaşımında tuttuğu yerin ikinci bölümde anlattığım tanınma-diyalektiğine daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz.

Honneth için toplumsal özgürlüğün kurumlarının tarih-

sel-sistematik (rekonstrüktif) çözümlemesi, bu kurumların öznelerarasılığın farklı biçimlerini ve toplumsal işlevsellikleri açısından gerekliliklerini ortaya koyması açısından önemli. Ancak bu çözümleme ister istemez kurumların, daha doğrusu bu kurumlara içkin prensip ve ideallerin olumlayıcı bir tasvirini sunuyor ve böylece bu prensip ve ideallerin radikal/içkin eleştirisini imkânsız kılıyor. Honneth'in normatif-işlevselci yaklaşımından kaynaklı olarak bu kurumların tarihsel dönüşümlere rağmen varlıklarını koruyor olmaları, aynı zamanda normatif geçerliliklerini de koruduklarının kanıtına dönüşüyor.[27]

Sonuç olarak Honneth'in sol-Hegelci geleneği sürdürme iddiasıyla oluşturduğu ve kısa bir incelemesini sunduğum *Das Recht der Freiheit*'da başarıyla uygulamaya koyduğu rekonstrüktif metodun içkin eleştiriyi ancak kısmen gerçekleştirebildiğini görüyoruz. *Kampf um Anerkennung*'da merkezi bir öneme sahip toplumsal mücadeleler ve çatışma alanlarıysa artık ancak toplumsal kurumların çözümlemesine katkı sağladıkları ölçüde bir önem taşıyorlar. Toplumsal özgürlüğün çözümlemesi sadece *içsel* bir eleştiriye, eş deyişle, kurumlara içkin prensip ve ideallerin gerçekliğe ne derece uygun bir biçimde yansıtıldığı sorusuna cevap arayan ve dolayısıyla ancak reformist bir ufka sahip bir eleştiriye olanak sağlıyor. Oysa başlangıcını esasen Marx'tan alan sol-Hegelci tasavvurun en önemli unsuru, var olan toplumsal kurum ve pratiklerin *içkin* eleştirisinin radikal bir dönüşüme olanak açmasıydı. Elbette sol-Hegelci bir içkin eleştiri talebinde ısrarcı olmak Marx'ın ve özellikle de ortodoks Marksizmin çözümlemelerini ve dogmalarını günümüz koşullarına aynen uyarlamak/yinelemek anlamına gelmemeli. Bu ısrar belki de çıkış noktasını tam da günümüz toplumunun kurum ve pratiklerinin öznelerarasılık/tanınma kavramını temel alan rasyonel bir rekonstrüksiyonunda buluyor. Bu açıdan bakacak olursak Honneth'in teorik çerçevesinin Hegel'in Marx'a sunduğu imkânı çağdaş eleştirel teorisyenlere sunduğunu öne sürebiliriz.

27. Bunun en çok tartışılan ve önemli örneğini Honneth'in kapitalist pazar ilişkilerini, liyakat prensibi çerçevesinde, temelinde tanınma ilişkileri yatan öznelerarası bir kurum olarak ele alması oluşturuyor; bkz. *a.g.e.*, s. 317-470.

Çağdaş Amerikan Hegelciliğinde Normatiflik, Tanınma ve Özgürlük

Alper Türken

Giriş

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Anglo-Sakson felsefe geleneğinin Hegel düşüncesini tekrar keşfedişine şahit olduk. Bu yeniden keşif yirminci yüzyıl boyunca İngilizce konuşan dünyada hâkim felsefe yapış şeklini temsil eden analitik felsefe geleneğinin mantıksal pozitivizmin çöküşünden sonra karşı karşıya kaldığı iç sorunları derin bir kavramsal yenilenmeyle aşma girişimi olarak yorumlanabilir. Öte yandan bu süreç Amerikan pragmatizminde Charles S. Peirce ve John Dewey gibi düşünürlerde varolduğu düşünülen birtakım felsefi eğilimlerin tekrar ön plana çıkmaya başlaması şeklinde de değerlendirilebilir.[1] Sonuç olarak, bu yeniden keşif üzerinden yirminci yüzyıl boyunca birbiriyle iletişimi sınırlı kalmış analitik ve kıta felsefesi gelenekleri arasında içerikli bir iletişimin geliştiğini görmekteyiz.[2] Hangi açıdan bakarsak bakalım analitik felsefedeki "Hegelci dönüş"[3] çağdaş felsefedeki önemli gelişmelerden birini, çağdaş felsefenin yenilikçi atardamarlarından birini oluşturuyor.

1. Amerika'da yirminci yüzyılın başlarında Hegel'e ve genel olarak klasik Alman felsefesine olan yönelim ele alındığında sıklıkla Dewey'in Hegel'e olan ilgisi ve Peirce'ün Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yanına almadan evden dışarı çıkmadığından bahsedilir. Tabii ki bu bağlamda Amerikalı ünlü Hegel yorumcusu ve mutlak idealist Josiah Royce'un da önemi vurgulanmalıdır.
2. Bu iletişim ilkin analitik felsefe geleneğinde Kant'a yönelik ilginin kurulmasıyla başlamıştı.
3. "Analitik felsefede Hegelci dönüş" ifadesini ilk kez kullanan Paul Redding'dir.

Bu çalışmada analitik felsefe geleneğinde "Hegelci dönüş"ü motive eden temel felsefi dinamikleri ve yeni Amerikan Hegelcilerinin felsefi programını anahatlarıyla ortaya koymak, bu hareketin felsefi ve tarihsel anlamı üzerinde yeniden düşünmek istiyorum. Bunun için Hegel'e yönelen çağdaş ilginin ağırlık merkezini oluşturan "normatiflik" ve "tanınma" kavramlarına odaklanacağım. Zira yeni-Hegelciler bu kavramlarda Hegel düşüncesinin hâlâ canlı olan, güncel felsefi ve kültürel sorunlara ışık tutacak yanını bulduklarını düşündüler. Hegel'in düşüncesini büyük ölçüde bu kavramların merceğinden yorumladılar. Yeni-Hegelcilere göre normatiflik kavramı üzerinden, modern düşünceyi Descartes'tan beri meşgul eden zihinsel alanın doğa alanından ayrıştırılması ve de otonomisinin temellendirilmesi sorunu çözülüyordu. Bu, bilincin, bilginin, eylemin ve de dolayısıyla özgürlüğün normatif olgular olarak yorumlanması anlamına geliyordu. Fizikselcilerin yüzyıllardır yapmaya çalıştıkları gibi bu olguları doğal olgulara ve de nedensel ilişkilere indirgemeye çalışmak yersiz bir çabaydı. Tinsel[4] alanın normatifliği görüşü klasik Alman felsefesinin, özelde de Kant'ın ve Hegel'in yaşayan büyük mirasıydı ve çağdaş analitik felsefe tarafından da bu miras içselleştirilmeliydi.

Öte yandan yeni-Hegelcilerin yorumlarına göre Hegel'in tanınma kavramından faydalanılarak normatif ilişkileri transendental ya da metafizik varsayımlara ihtiyaç duymadan toplumsal karşılıklı tanınma ilişkileri olarak anlamak mümkündü. Böylece hem çağdaş felsefenin hem de genel olarak çağdaş eğitimli insanın yaygın eğilimleriyle uyum içerisinde metafizik tartışmalardan uzak durulurken zihinsel alanın, anlamın, eylemin ve de genel olarak kültürün otonomisi güvence altına alınmış oluyordu. Bu modern düşüncenin başından beri süregelen, nedensel ilişkilerle örülü dünyada bir özne olarak insana ve de

4. Hegel'deki *Geist* kavramının karşılığı olarak "tin" kavramını kullandım. Almancada zihin ve tin kelimelerinin her ikisi için de *Geist* kelimesi kullanılır. Bu nedenle bağlamına göre tin, zihin ya da her ikisini birden kullandım. Tin'i genel olarak tek bir bireyin zihinsel süreçlerini aşan toplumsallık, tarihsellik vb gibi alanların tamanını kapsayacak şekilde ele aldım. Tinselliği, dualist bir şekilde maddi alanın dışında ya da ötesinde bir varlık alanı olarak düşünmediğini ısrarla vurgulamak isterim.

sonuç olarak özgürlüğe yer açma çabasının yeni bir belirimiydi. Fakat Robert Brandom ve Robert B. Pippin gibi düşünürlerin normatiflik ve Hegelci tanınma kavramından hareketle geliştirdikleri bu çerçeve metafizik bir omurgaya ihtiyaç duymadan salt toplumsal karşılıklı tanınma ilişkilerinden faydalanarak felsefi yönden tatmin edici bir şekilde normatiflik ve özgürlük kavramlarını kurabiliyor mu? Burada ortaya çıkan özgürlük ve özgürlükçülük kavramı özgürlükle ilgili en temel sezgilerimize doyurucu bir karşılık olabiliyor mu? Zihinsel ya da genel olarak tinsel alanın otonomisi normatiflik ve karşılıklı tanınma kavramlarından faydalanılarak gerçekten de düşünüldüğü gibi güvence altına alınabiliyor mu?

Burada bir yandan bu sorular ışığında yeni-Hegelciliğin tarihsel ve felsefi önemini teslim ederken, diğer yandan hem yeni-Hegelcilerin hem de çağımızın eğitimli insanının popüler eğilimlerine ters düşen bir görüşü savunmak istiyorum. Hegel düşüncesinin radikal düzeyde özgürlükçü tini onun metafizik çekirdeğinde gizlidir. Bu metafizik çekirdek birtakım eleştirmenlerin düşündüğü gibi onun Kant'ın eleştirel felsefesinin kazanımlarını tam olarak içselleştirememesinin bir sonucu değildir. Hegel'in düşüncesinin günümüz açısından canlılığını koruyan boyutları onun düşüncesinin metafizik boyutlarından soyutlanarak ya da metafizik-olmayan bir şekilde yorumlanarak da ele alınamaz. Özgürlükçü bir felsefi tutum özgürlüğe ontolojik düzeyde temel bir yer açmalıdır. Pratik özgürlük sorunlarının yok sayılamayacak ya da indirgenemeyecek ontolojik bir boyutu vardır. Bu ontolojik boyut kavramsal düzeyde ele alınmadan derinlikli ve sağlam bir özgürlükçü düşünce ortaya çıkamaz. Bu temel ontolojik boyut yirminci yüzyılda hâkim olmuş pozitivizm, Marksizm, fizikselcilik, yeni-Kantçılık, post-yapısalcılık gibi hemen bütün düşünce akımlarının metafizik karşıtı bir tutum benimsemiş olması nedeniyle göz ardı edilmiştir. Bu görüşlerin her birinin metafizik karşıtı eğiliminin kendileri açısından geçerli zeminleri vardır. Dolayısıyla çağdaş bir metafizik tutumun bu gerekçelerle yüzleşerek, onları hesaba katarak geliştirilmesi gerekir. Öte yandan günümüzün yapay zekâ, sosyal medya, kitle iletişim araçları, küreselleşme, medeniyetler çatışması, göçler,

yabancı düşmanlığı ve terör gibi bir dizi karmaşık olguyla örülü, "hakikat-sonrası" dünyasında özgürlüğün anlamını ve insanın bu dünyadaki varoluşuyla derin ilişkisini güncel ve somut bir felsefi sorun olarak ele almaktan kaçınamayız. Bu sorunların yakıcı güncelliği bizi normatif ve de pratik pozisyonlar almaya zorlamaktadır. Aldığımız normatif ya da pratik pozisyonlar bizi, farkında olsak da olmasak da, belirli ontolojik varsayımlara bağlamaktadır. Hegelci düşünce metafizik eğilimlerine rağmen değil, onlar sayesinde özgürlükçüdür. Merkezinde ötekide-kendinde-kalma kavramı yatan bu özgürlük anlayışı bugün de güncellğini korumaktadır.

Bu görüş ilk bakışta birçok yönden tuhaf ve çelişkili görünmektedir. Zira on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından günümüze dek birbiriyle uzlaşabilecekleri pek az noktası olan Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Karl Marx, Rudolf Carnap, William James, Michel Foucault gibi önemli düşünürlerin üzerinde anlaşabilecekleri belki de tek nokta metafizik tutumların dogmatizm, tutuculuk ve dolayısıyla özgürlük-karşıtlığıyla olan ilgisidir. Geleceğin özgürlüğünün kavramını metafizik düşüncelerde aramak güncelliğini yitirmiş ve geride bırakılması gereken bir tutum değil midir? Bir diğer sorun Hegel'in özgürlükle ilgili tartışmalı eğilimleriyle ilgilidir. İnsan etkinliğinin nihai ereği olarak özgürlüğü gördüğünü söylemesi ve büyük tarihsel dönüşümlerin en derin içeriğini özgürlüğün yeni ve daha olgun bir boyutunun ortaya çıkışı olarak yorumlaması gibi söylemlerini bir yana bırakacak olursak devlet, tarih ve toplum konusunda bir dizi tartışmalı düşüncenin sahibi Hegel'in üstelik metafizik düşüncelerinden yirmi birinci yüzyılda özgürlük adına öğreneceğimiz ne olabilir?

Bu sorulara vereceğimiz cevap önemli ölçüde metafizikten ne anladığımızla ilgildir. Bu metinde metafizik ve ontoloji kavramlarını şu çerçeve içerisinde kullandım: Ontoloji hangi tür varlıkların varolduklarını ele alır. "Tümeller var mıdır?" ya da "matematiksel nesneler var mıdır?" gibi soruların ele alınması ontolojinin alanına girer. Metafizik ise genel olarak varlık olarak varlığın ya da belirli bir varlık kategorisinin doğasının incelenmesini içerir. Örneğin "öznelliğin doğası nedir?" ya da

"özgürlüğün doğası nedir?" gibi sorular metafiziğin alanına girer. Genellikle belirli bir varlık kategorisinin doğasını açıklayabilmek için hangi varlık kategorilerinin olduğuna ilişkin bir pozisyon almak gerekir. Örneğin özgürlüğün doğasını açıklarken irade sahibi öznelerin varolup olmadıkları konusunda bir kabul yapmamız gerekebilir. Bu nedenle ontoloji ve metafiziğin iç içe geçtikleri söylenebilir ya da ontoloji için metafiziğin bir alt başlığıdır denebilir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki pek çok felsefeci ontoloji ve metafizik kavramlarını burada kullanılandan farklı anlamlarda kullanmışlardır. Fakat kavramların bu kullanımının özellikle pozitivist kaygıların geride bırakıldığı Quine-sonrası Anglo-Amerikan felsefe geleneğindeki genel kullanımıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Sonuç olarak bu kullanıma göre her ontolojik taahhüt aynı zamanda metafiziksel de bir taahhüttür. Bu ilkenin göz önünde bulundurulması bu çalışma açısından önem taşımaktadır.

Hegel'e göre metafizik-dışı dilsel ya da eylemsel bir alan yoktur. İnsan metafiziksel hayvandır. Kendisini dili ve eylemleriyle açık ya da örtülü, bilinçli ya da bilinçdışı olarak bir dizi metafiziksel tutuma bağlamaktan kaçınamaz. Metafizik-dışı bir konum yoksa özgürlükçülüğün yolu da metafizikten kaçınmak olamaz. Tek çıkar yol özgürlüğü merkeze alan bir ontolojiye kendimizi bağlamaktır. Hegel bize özgürlüğü varoluşun merkezine koyan bir ontolojik seçenek sunmaktadır. Gerçek bir Hegelci dönüşün olanağı bu düşüncenin içselleştirilmesine bağlıdır. Burada dilsel dönüş (*linguistic turn*) öncesine ait bir tutuma geri dönmüyor, aksine Hegel'den aldığım ilhamla dilselci tutum sonrası bir metafizik yapma şeklini araştırıyorum.

İlkin analitik felsefe geleneğinin Hegel'i tekrar keşfetmeye iten tarihsel arkaplanını özellikle normatiflik ve tanınma kavramlarından hareketle ortaya koyacağım. Ardından özellikle Brandom ve Pippin'in normatiflik ve tanınma kavramlarını yorumlayış şekillerinin eleştirel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra yeni-Hegelciler tarafından gözden kaçırıldığını düşündüğüm Hegel'in özgürlük düşüncesini ve onun güncel önemini tartışacağım.

Wilfrid Sellars ve Analitik Felsefede "Hegelci Dönüş"

İngilizce konuşan dünyada ana akım felsefe yapış şeklini temsil eden analitik felsefe, Bertrand Russell ve George E. Moore'un on dokuzuncu yüzyılın sonlarında İngiltere'de hâkim olan Francis H. Bradley, John E. McTaggart ve Thomas H. Green'in Hegelciliklerine gösterdikleri tepkinin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Bu tepki Russell ve Moore'la sınırlı değildi. Analitik felsefenin erken döneminde büyük ölçüde belirleyici olan Carnap'ın başını çektiği Viyana Çevresi'ne göre Hegel'in felsefesi bilişsel anlamdan yoksundu. Böylece yirminci yüzyılın büyük bölümünde analitik gelenek Hegel'e ilgi duymadı.

Henüz daha yirminci yüzyıl tamamlanmadan analitik felsefenin saygın temsilcilerinin onun iç sorunlarıyla başa çıkmak için Hegel'e dönmesinin kendisinde diyalektik bir yan görmek mümkün. Öte yandan bu ilginin oldukça spesifik, metafizik-olmayan bir Hegel yorumu çerçevesinde ve belirli kavramlara odaklanarak şekillendiğini de vurgulamadan geçemeyiz. Büyük ölçüde normatiflik ve tanınma kavramı bu ilginin odak noktasını oluşturuyor. Robert B. Pippin ve Terry Pinkard gibi düşünürler Hegel'in felsefesinin temelde bir metafizik tutum içermediğini savundular ve onun *Mantık Bilimi*'ni ontolojik bir teori olarak değil, Kantçı anlamda bir kategori teorisi, eş deyişle düşüncenin kurallarını ortaya koyan bir metin olarak yorumladılar.

Analitik felsefenin Hegel'le olan ilişkisinde Wilfrid Sellars'ın "Deneycilik ve Zihin Felsefesi" çalışması hiç şüphesiz en önemli kilometre taşlarından birini oluşturur.[5] Onun önemi ilkin erken dönem analitik felsefenin en temel dayanaklarından birini oluşturan deneyciliğe ve genel olarak bilginin bize ancak deneyim tarafından verili olan bir unsur tarafından temellendirilebileceği ilkesine getirdiği köklü eleştiride yatar. Bu eleştiri Willard Van O. Quine'ın "Deneyciliğin İki Dogması" isimli makalesinde analitik-sentetik ayrımına vurduğu darbeyle birleştiğinde erken dönem analitik felsefenin ideolojik ve felsefi vizyonunu temsil

5. Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997.

eden mantıksal pozitivizmin çözülmesine yol açtı.[6] Sellars'ın makalesinin bir alt başlığı "Hegelci Meditasyonlar" adını taşıyor ve böylece saygın bir analitik felsefeci belki de ilk kez Hegel'e olumlu bir referans yapmış oluyordu.

Sellars'ın makalesinin analitik gelenekte çığır açan önemli boyutlarından bir tanesi normatiflik düşüncesinin anlam ve kavramsallıkla olan bağını kurmasıdır. Sellars'a göre bir duyu ile bir yargı arasında temel bir ayrım vardır. Duyular fiziksel uyarıların bizim duyu organlarımız üzerinde yarattıkları nedensel etkilerin sonucu olarak ortaya çıkarlar ve bu nedenle salt fiziksel olgular olarak ele alınmalıdırlar. Oysa Sellars'a göre bir yargıda bulunduğumuzda, bu yargı salt bir duyuyla ilgili bile olsa, salt duyuyu aşan bir şey yapmaktayız. Örneğin "Bu elma kırmızıdır" yargısına vardığımda, karşımda duranın bir elma olduğunu ve renginin kırmızı olduğunu söylemekteyim. Bunu yaparak aynı zamanda karşımda duranın bir meyve olduğunu fakat armut ya da portakal olmadığını, renginin de sarı ya da yeşil olmadığını da söylemiş oluyorum. Her ne kadar bu yargıya varmamda elmanın görme duyum üzerindeki nedensel etkisi rol oynamaktaysa da bu yargıya varabilmem için bu salt nedensel ilişkiyi aşan bir dizi beceriyi etkin bir şekilde kullanabiliyor olmam gerekir. Örneğin karşımdakinin bir meyve olduğunu ayırt edebilmeli ve de elma ile armut ve portakalın farklarını bilmeliyim. Bu kavramların hangi durumlarda kullanılmasının uygun olduğuna ilişkin kuralları öğrenmiş olmalı ve bunları doğru olarak kullanabilmeliyim. Ancak bu becerileri kazandıktan sonra karşımda duran nesnenin kırmızı bir elma olduğu yargısına varabilirim.

Bu anlattıklarım salt duyular için geçerli değildir. Benim kırmızı bir nesneyi görsel alanımda bulmamla, bir sensörün kırmızı bir nesneyi algılaması arasında ilkesel bir fark bulunmuyor. Her ikisi de belirli frekanstaki ışık dalgalarının o dalgaları algılama kapasitesine sahip unsurlar (benim görme organım veya sensör) üzerinde yaratmış oldukları fiziksel etkilere indirgenebilirler.

6. Willard Van O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *From A Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1951.

Benim görme organım salt fiziksel bir sensörün yaptığı gibi kırmızı bir nesneye fiziksel bir tepki vermekte ve bu da benim görsel alanımda bu kırmızı nesneyi görmemle sonuçlanacak olan yine tümüyle nedensel bir etki yaratmaktadır. Kırmızı nesneyi görebilmek için herhangi bir kavramı kullanmayı öğrenmiş olmam –örneğin kırmızı-olma ile farklı renkler arasındaki ilişkileri biliyor ve etkin bir şekilde yargılarda kullanabiliyor olmam– gerekmez. Sadece belirli bir frekans bandındaki ışık dalgalarına diğer frekans bantlarındaki ışık dalgalarından farklı bir fiziksel tepki verebiliyor olmam yeterlidir. Oysa bir yargıda bulunduğumda, bir kavram kullandığımda bundan çok daha fazlasını yapmış olurum. Bir tek kavram kullanabilmek için pek çok kavramı ve o kavramlar arasında gerektirme ve dışlama ilişkilerini biliyor ve etkin bir şekilde kullanabiliyor olmam gerekir: Karşımdaki elmaysa aynı zamanda bir meyvedir, kırmızı ise sarı ya da mavi değildir vb gibi.

Kavramlar arasındaki gerektirme ve dışlama ilişkileri üzerinden kavramların anlamlarını belirlemiş olurum. Böylece bir kavramın anlamı bu gerektirme ve dışlama ilişkileri sayesinde çıkarımlarda oynadığı ya da oynayabileceği rol üzerinden tanımlanır. Elma olmak bir meyve olmayı gerektirmekte fakat portakal ya da nar olmayı dışlamaktadır. "Elma" kelimesinin anlamını bilmek bu gerektirme ve dışlama ilişkilerini bilmek demektir, ne daha fazlasını ne de daha azını. Bir kavram karmaşık olduğu ölçüde daha çok sayıda ve yönlü gerektirme ve dışlama ilişkisi içerecektir. Böylece bir kavramı öğrenmek demek onun deneyimcilerin düşündükleri gibi duyularımızdaki karşılığını tespit etmek değil ya da "duyu-nesne"leriyle ilişkisini kurmak değil, onun çıkarsamalarda oynayabileceği rolü, eş deyişle gerektirme ve dışlama ilişkilerini kavramak demektir. Bu adımı attığımızda temsilci (*representationalist*) bir anlam anlayışından çıkarımcı (*inferentialist*) bir anlam anlayışına geçiş yapmış oluruz. Bu da kavram ya da cümlelerin kendi başlarına anlamlı olduklarının düşünüldüğü bir çerçeveden anlamın dilin ya da bağlamın tamamına yayılan gerektirme ve dışlama ilişkileri üzerinden belirlendiği bütüncül bir anlam teorisine

geçmek demektir. Atomcu ve temsilci anlam anlayışından bütüncül ve çıkarımcı bir anlam anlayışına geçilmesi analitik felsefenin klasik Alman felsefesiyle yeniden bir ilişki kurabilmesinin önünü açan çok temel bir kavramsal dönüşümdü. Böylece analitik felsefe anlam ve kavramsallık gibi en temel konularda David Hume ve Bertrand Russell'dan çok Kant'a ve Hegel'e yaklaşmış oluyordu.

Bir yargıda bulunarak bir sorumluluk almaktayım. Örneğin karşımda duranın elma olduğunu ve renginin de kırmızı olduğunu gerekçelendirme sorumluluğunu taşımaktayım. Bir başkası bana bu kırmızı yuvarlak nesnenin bir elma değil bir nar olduğunu söyleyecek olursa bu kez onun bu yargıya varmaktaki gerekçelerini anlayıp ona kendi gerekçelerimle karşılık verebilmeliyim. Böylece bulunduğum yargıyı gerekçelendirme, karşımdaki kişi aksi görüşteyse onun gerekçelerini dinleyip cevap verme sorumluluğunu kabullenmiş oluyorum. Bu bir normatif sorumluluktur. Duyular salt nedensel zorunlu tepkilerdir; yargılarsa benim gerekçelendirme sorumluluğu taşıdığım normatif taahütlerdir. Böylece kavramlar kendilerinin uygulanmasının geçerli olacağı koşullara ilişkin normlar olarak anlaşılmış olurlar. Bu özü itibariyle Kantçı bir tutumdur. Kavram kullanmak, yargıda bulunmak ve genel olarak bilinçli eylemlerin tamamı normatif süreçlerdir. Yaptıklarım ve söylediklerimin sorumluluğunu taşırım çünkü her yaptığım ve söylediğimle gerekçelendirme sorumluluğu taşıdığım normatif taahhütlere kendimi bağlamış olurum.

Böylece Sellars nedensel ilişkiler tarafından belirlenen salt doğal olgular ile her tür bilişsel etkinlik –ki bu genel olarak bilinçli eylemlerin tamamını kapsayacak şekilde genişletilebiliyordu– arasında ilkesel bir ayrım yapmış oluyordu. Bu ayrımın bir yanını nedenler uzamı (*space of causes*) diğer yanını da akıl yürütmeler uzamı (*space of reasons*) olarak tanımladı. Bu ayrımın kökeni açıkça Kant'ın meşhur *quid factus* ve *quid juris* ayrımına dayanmaktaydı. Böylece analitik felsefenin Kant ve dolayısıyla klasik Alman felsefesiyle kavramsal ilişkisi güçlü bir şekilde kurulmuş oluyordu: "Doğadaki her şey yasalara göre çalışır.

Sadece bir rasyonel varlık yasaların kavramına göre (diğer bir deyişle ilkelere göre) hareket eder."[7]

Akıl yürütmeler uzamı, her tür bilişsel ve bilinçli eylemin geçtiği normatif alandı. Kısaca zihinselliğin ve tinselliğin alanı. Böylece zihinsellik ya da tinsellik normatiflikle eş anlamlı olarak tanımlanmış oluyordu. Normatif olduğu için de salt nedensel olan normatif olmayan doğal olgulara indirgenemezdi. Böylece tinsel alanın doğa alanından otonomisi normatiflik kavramı üzerinden temellendirilmiş oluyordu. Fakat bu normatif dönüşle birlikte zihinsel ya da tinsel olanın normatifliğinin dayanağı neydi? Kant, bu normatifliği tamalgı (apperzepsiyon) kavramı ve transendental idealizmiyle temellendirmişti. Bir yandan Kant'ın tartışmalı transendental tezlerine geri dönüş yapmadan zihinsel alanın otonomisini ilan etmek, diğer yandan da bütüncül ve çıkarımcı anlam teorisinin yükselişi ve mantıksal pozitivizmin çözülüşüyle ortaya çıkan kavramsal boşluğu doldurmaya kuvvetli bir aday olarak görünen bu normatiflik anlayışının çağın ruhuna uygun bir şekilde temellendirilip geliştirilmesi mümkün olabilir miydi? İşte bu sorunlar Brandom tarafından ele alınacak ve Sellars'ın analitik felsefeye vermiş olduğu Kantçı yön, Hegel'e doğru evrilecekti.

Robert Brandom'da Normatiflik ve Tanınma

Brandom'a göre Aydınlanma geleneğinin en büyük başarılarından birini ve modern felsefecilerin modern kültüre belki de en büyük katkısını normatif otonomi tezi oluşturur. Normatif otonomi tezine göre bir normun beni bağlaması ve o norma yönelik bir sorumluluk taşıyıp taşımadığım benim kararıma bağlıdır. Bu benim normatif tutum ve eğilimlerime göre vereceğim bir karardır. Brandom bu ilkeye normatif kuvvetin tutuma-bağlılığı adını verir. Brandom'a göre seküler hukuk, politika ve ahlak kavramlarının gelişmesine öznelerin normatif statülerinin kendi tutumlarına bağlı olduğunu kabul eden bu

7. Aksi belirtilmediği sürece çalışmadaki Türkçe çevirilerin tamamı yazara aittir. Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Çev. L.W. Beck, Macmillan, New York, 1990, s. 29.

devrimci görüş yol açmıştı. Normatif kuralların dayanağını Tanrı'nın buyruğu yerine insanların ihtiyaçları olarak gören ve Jean-Jacques Rousseau'yla en olgun ifadesine ulaşan toplumsal sözleşme geleneği bunun en önemli örneğiydi. Buna göre yetki, sorumluluk ve taahhüt gibi normatif kavramlar insan-dışı ya da insan-öncesi bir dünyada varolmayan, insanların birbirlerini yetkili ve de sorumlu olarak görmeye başlamasıyla ortaya çıkmış kavramlar olarak anlaşılmalıydı. Aydınlanma geleneği bu normatif otonomi düşüncesiyle, normların, öznelerin tutumlarından bağımsız olarak geçerli olduğunu varsayan Aydınlanma-öncesi geleneksel kültürden ayrılmaktaydı. Brandom'a göre Aydınlanma öncesi geleneksel görüş şuydu: Özneler kendi tutumlarından bağımsız olarak geçerli olan normatif gerçekleri öğrenip onaylamakla yükümlüdürler. Dolayısıyla pratik ve teorik alan arasında bu yönden temel bir fark olduğu düşünülmez. Nasıl teorik alanda dünyayla ilgili gerçekleri, doğa yasaları gibi keşfedip onlara uygun hareket etmemiz gerekiyorsa pratik alanda da normatif gerçekleri keşfedip onaylamalı ve onlara uymalıydık. Brandom'a göre Aydınlanma geleneğinin büyük başarısı işte bu geleneksel anlayıştan normatif otonomi anlayışına, eş deyişle normatif statülerin öznelerin tutumlarına bağlı olduğunun kabul edilmesine geçişte yatar.

Brandom'a göre Kant bu normatif otonomi düşüncesini zihinselliğin ayrıştırıcı kriteri yaparak radikalleştirmiş oldu. Yargı ya da bilinçli eylemde bulunmayı dürtüsel tepkiden ya da zeki-olmayan varlıkların hareketlerinden ayırt eden zihinsel süreçlerin ontolojik doğası değil, öznelerin yargı ve eylemleriyle ilgili sorumluluk taşımalarıydı. Yargı ve bilinçli eylem öznelerin normatif otonomilerinden doğan yetkilerini kullanmalarına dayanır ve normatif taahhüt içerir. Bu durum özneleri söylem ve eylemleriyle ilgili normatif bir değerlendirmeye açık hale getirir. Buna göre zihinsel olanı zihinsel olmayandan ayırt eden ontolojik değil, normatif ve normatif-olmayan arasındaki ayrımdır[8]:

8. Bu noktada ontolojik eğilimli düşünürlerin zihinselliğin diğer bütün doğal olgulardan farklı olarak normatiflik özelliği taşımasının ontolojik bir zemini olup olmadığını sorması beklenmelidir. Normatif-olmayan bir doğanın içerisinde

> Kant'ın en temel düşüncesi zihin-sahibi varlıkları diğerlerinden ayırt edenin ontolojik bir olgu değil, ontolojik-olmayan normatif bir olgu olduğudur. Bu onun zihinsel olanı normatif olarak tanımlamasıdır.[9]

Brandom'ın yorumuna göre Kant, Aydınlanmanın normatif statülerin tutuma-bağlılığı tezini normatif otonomi modeline göre bir normatif bağlayıcılık teorisi olarak geliştirdi. Otonomi düşüncesine göre özneler, normatif yönden ancak kendilerini sınırlandırmayı kabul ettikleri kurallar tarafından bağlanırlar. Bizi bağlayan ancak bizim kabul edip onayladığımız kurallardır. Bunun aksine, doğal nesneler ve zeki-olmayan varlıklar onların tutum ve seçimlerine bağlı olmayan doğa yasaları tarafından bağlanırlar:

> Normatif-olmayan zorunluluk ya da dürtüsellik ile normatif yetki arasındaki fark, normatif yönden sadece yetkisini kabul ettiklerimize karşı gerçekten sorumlu olmamızdır. Bu kendimizi ancak biz bağlayabiliriz ve ancak özgürlüğümüzü kullanmamızın sonucunda kendimizi normatif olarak bağlamış oluruz demektir: (Kendimizi-oluşturucu) kendimizi-bağlayıcı taahhütleri onaylayarak üstleniriz. Bu normatif bir statüyü kabul etme konusundaki olumlu özgürlükle, sorumlu ya da yükümlü olmak, kendimizi tutumlarımızla sorumlu kılmak olumlu özgürlüğü aynıdır demektir. (...) Normlar tarafından bağlanabilme kapasitesi ve kendimizi normlara bağlama kapasitesi bir ve aynıdır.[10]

Normların tutuma bağlılığı düşüncesiyle birlikte normların içeriğinin kökeni ve doğası sorunuyla karşı karşıya kalırız. Normatif bağlayıcılığın anlamlı olabilmesi için, eş deyişle gerçek anlamda sorumluluk ve yükümlülüğün ortaya çıkabilmesi için kendimizi bağlamış olduğumuz normun içeriğinin bizim tutumumuzdan bağımsız olması gerekir. Aksi halde "bize doğru görünen her şey, doğru olurdu."[11] Normların içeriklerinin

---

tümüyle normatif olmayan bir dünyada normatiflik olgusu nasıl ortaya çıkabilmektedir? Bu soruya bir sonraki bölümde geri döneceğim.

9. Robert Brandom, *Reason in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009, s. 32-3.

10. *A.g.e.*, s. 62.

11. *A.g.e.*, s. 64. Eğer normların içeriği de benim tutumuma bağlı olsaydı bu durumda hiçbir durumda normatif bir değerlendirmeye açık olmazdım. Örneğin benim elma olduğunu iddia ettiğim portakal rengi ve sulu meyvenin isminin

öznelerin tutumlarına bağlı olması neyin doğru neyin yanlış olduğu konusundaki herhangi bir tartışmayı anlamsız kılar ve gerçek anlamda hiçbir normatif statü ortaya çıkamaz. Böylece otonomi tezinin içerdiği normatif kuvvetin öznenin tutumuna bağlı olması düşüncesi ancak normatif içeriğin benim tutumuma bağlı olmadığı bir ortamda geçerli olabilir. Ben ancak onaylamış olduğum ve kendimi bağlamayı kabul ettiğim normlar tarafımdan bağlanırım. Kendimi hangi normlara bağlayacağım benim tutumuma bağlıdır. Fakat bir kez bu kararı verdikten sonra kendimi bağlamış olduğum normun içeriği benim tutumuma bağlı olamaz. Ancak bu şekilde başkalarının normatif değerlendirmesine, kendimi bağlamayı kabul etmiş olduğum normlar açısından, kendimi açmış olurum ki gerçek anlamda bir normatif statü ancak bu şekilde ortaya çıkabilir. Brandom bu ilkeye normatif kuvvet ve içeriğin birbirinden görece bağımsızlığı adını vermektedir.[12]

Brandom'a göre Kant normatif kuvvet ve içeriğin görece ayrımını şu şekilde güvence altına alıyordu: i) Kavramlar neyin neye gerekçe olabileceğini belirleyen kurallardır, ii) özneler baştan itibaren içerikleri tümüyle belirli bir kavram kümesine sahiptirler, iii) yargı ve eylem bu kavramların uygulanmasını içerir. Temel kavramların içerikleri uygulamalarından önce özneye belirli olarak verili durumdadır. Yargıda ve de eylemde bulunurken, özneler bu kavramları normatif yetkileri doğrultusunda kullanırlar. Öznelerin yetki ve sorumlulukları hangi şartlar altında hangi kavramı uygulayacakları ya da hangi ilkelere uyacaklarıyla ilgilidir. Bu yetki, kavram ve ilkelerin içeriklerine kadar uzanmaz. Görmekte olduğumun bir köpek mi yoksa bir tilki mi olduğu konusunda bir yargıya varmak ve gerekçelendirmek benim sorumluluğumdur. Fakat bir kez bu yargıda bulunduktan sonra bu yargının başka hangi yargılarla

---

portakal olduğu bana söylendiğinde "Hayır! Bu benim için bir elma" dememin önünde hiçbir normatif engel olmazdı. Böylece bana doğru görünen doğru olurdu. Bu tip bir normatiflik anlayışının cazip göründüğü insanları hepimiz çevremizde bulabiliriz; fakat böyle bir durumda Brandom'a göre bir normatiflikten bahsetmek olanaklı değildir. Hangi norma kendimi bağlayacağım benim tutumuma bağlıdır; fakat normların içeriği benim tutumumdan bağımsız olmalıdır.

12. *A.g.e.*

bağdaştığı ve hangi yargılarla bağdaşmadığı benim kararıma kalmış bir konu değildir. Buna göre deneyim içerikleri belirli olan birtakım kavramların özneye verili olmasını varsayar.[13] Deneyimi olanaklı kılan kavramların kökeni ve içeriği öznenin transendental etkinliğidir. Özne bu kavramları uygulayarak deneyimler. Brandom'a göre, Kant sonrası düşünürlerin çoğu Kant'ın kavramların içeriklerinin kaynağının transendental etkinlik olduğu tezini tatmin edici bulmamıştır. Bunun sonucu olarak da kavramsal normların kökeni ve oluşumu sorunu Alman İdealizminin merkezi temalarından biri haline gelmiştir.

Brandom'a göre Hegel, Kant'ı sadece bu konuda eleştirmektedir. Hegel'in meşhur karşılıklı tanınma kavramı ve kavramsal normların oluşumundaki özsel rolü tatmin edicilikten uzak bir transendental idealizme saplanmadan bir yandan normatif içeriğin bağımsızlığını güvence altına alırken, diğer yandan Aydınlanma düşüncesinin özünü oluşturan öznenin normatif otonomisinin korunmasıyla ilgili zorluğun aşılması amacını taşımaktadır. Buna göre normatif statüleri oluşturan karşılıklı tanınmadır. Ben ancak diğerleri beni sorumlu tuttuğunda sorumlu olurum ya da başkaları benim yetkimi kabul ettiklerinde yetkiliyim. Sorumlu ve yetkili olabilmek için, diğerleri tarafından tanınmayı talep edebilirim. Fakat bunun için, benim de diğerlerinin sorumluluğunu ve yetkisini tanımam gerekir. Bu normatif statüye hak kazanabilmem için onlar tarafından da geri tanınmalıyım. Böylece kendimi bir anlamda diğerlerine karşı sorumlu kılmış olurum. Onlar da bana karşı belirli bir anlamda yetkili kılınmış olurlar ama sadece onlara bu yetkiyi ben verdiğim için. Buna göre normatif öznenin, eş deyişle kendisini yargıları ve eylemleriyle normatif olarak bağlayabilen bir öznenin ortaya çıkmasını olanaklı kılan sentez süreci toplumsal karşılıklı tanınma süreçleridir. Bu karşılıklı tanınma süreci bir yandan normatif özneleri sentezlerken karşılıklı tanınma ilişkilerine dayalı normatif özneyi tanıyanların ve normatif

13. Kant'a göre deneyimi olanaklı kılan *a priori* kavramlardır. Bu kavramlar özneye verili durumdadır. Bu kavramların dayanağı transendental etkinliktir ve ancak bu kavramlar yoluyla deneyim olanaklıdır. Yukarıdaki örnekte belirtilen "köpek", "tilki" gibi kavramlarsa deneyimden türetilebilen *a posteriori* kavramlardır.

özne tarafından tanınanların oluşturduğu toplumu da sentezlemektedir. Bu toplum birbirine karşılıklı normatif yetki ve sorumluluk ilişkileriyle bağlanmış öznelerin oluşturduğu bir toplumdur. Karşılıklı tanınma modeli sayesinde kendimizi hem bireysel hem de kolektif olarak bağlamış oluruz. Benim yetkisini tanıdıklarım dışında benim üzerimde yetkisi olan hiç kimse yoktur. Benim normatif tutumum sahip olduğum normatif statünün zorunlu bir koşuludur. Fakat, başkaları da benim normatif statüm üzerimde gerçek bir normatif yetki sahibidirler: Hangi taahhütlerde bulundum, hangi sorumlulukları taşıyorum, yetkim nedir? Diğerlerinin tutumları da benim sahip olduğum normatif statünün zorunlu koşuludur. Normatifliğin iki yanı, yetki ve sorumluluk, karşılıklı ve simetriktir. Benim normatif tutumum, benim tarafımdan tanınan ve benim tanıdığım kişilerin normatif tutumları kolektif olarak ele alındığında normatif statülerin oluşması için yeter-şartı oluştururlar. Böylece, bu yoruma göre, karşılıklı tanınma kavramı yoluyla Hegel; i) Aydınlanma düşüncesinin merkezindeki öznenin normatif otonomisi düşüncesiyle, ii) normatif bağlayıcılığın oluşabilmesinin şartı olan normatif içeriğin öznenin tutumundan bağımsız olması gerekliliği arasındaki görünürdeki gerilimi aşan bir normatif otonomi modeli sunmaktadır.

Brandom'ın bu yorumuna göre Hegel'in tin kavramı metafizik bir özne olarak değil, tanınma ilişkileri tarafından belirlenen diskürsif alanın tamamı olarak anlaşılmalıdır. Normatif yetki ve sorumluluk taşıyan özneler ancak bu karşılıklı tanınma ilişkileriyle sentezlenen toplumsal bağlamda ortaya çıkabilirler. Karşılıklı tanınma ilişkileri üzerinden normatif özneler hem birbirlerini hem de toplumsal alanı kurmuş olurlar.

Tanınma ilişkileri arasından özellikle dilin rolü üzerinde durulması gerekir. Dil tanınma süreçlerinin merkezinde yer alır. Karşılıklı tanınma kavramının dil ile ilişkisi şu şekilde anlaşılabilir: Belirli bir durumu ifade etmek için bir yargıda bulunurken hangi kavramı kullanacağım bana kalmıştır. Fakat kullanmış olduğum kavramla ne söylediğim ve ne iddia etmiş olduğum bana kalmış değildir. Örneğin bir metal paranın bakırdan mı yoksa altından mı yapılmış olduğuyla ilgili yargıda

bulunurken hangi kavramı kullancağıma ben karar veririm. Fakat bir kez bu metal paranın bakır olduğunu söylemişsem, açık ve de örtülü olarak hangi taahhütler altına girmiş olduğum artık benim tarafımdan değil, kavramın içeriğinin sonucu olan dışlama ve gerektirme ilişkileri tarafından belirlenir. Örneğin bu metal paranın başka bir sıcaklıkta değil, 1084°C'ta eriyeceğine dair bir taahhüt altına girmiş olurum. Farkında olsam da olmasam da dolaylı olarak bu metal paranın iyi bir yalıtkan olmasıyla uyumsuz bir şey söylemiş olurum. Dolayısıyla bu yargımın geçersiz olduğu, zira bu metal paranın iyi bir yalıtkan olduğu ve bakırın iyi bir yalıtkan olmadığı şeklindeki bir eleştiriye de kendimi açmış olurum. Bakır kavramının anlamını belirleyen bütün bu gerektirme ve dışlama ilişkileri toplumsal olarak biriktirilen tanınma pratikleridir ve bunlar benim değil, başkalarının tutumları tarafından belirlenir. Bakır durumunda belirleyici olan metalurji uzmanlarının tutumlarıdır. Bakır kavramını kullanmayı seçtikten sonra bu kavramın içeriğiyle ilgili beni sorumlu tutacak, onların tutumlarıdır. Kimin metalurji uzmanı olarak kabul edilip edilmeyeceğinin kendisi de toplumsal tanınma pratikleri tarafından belirlenir. Böylece dil, normların ve kavramların tanınma pratiklerinin oluşturulup kullanıma girdiği başlıca alan haline gelir.

Kendimi belirli kavramsal normlara bağlayabilirim; çünkü kavramsal normları henüz daha çocukken girmiş olduğum toplumsal dilsel pratiklerin içerisinde her an kullanımda ve hazır olarak bulurum. Dil kullanarak kendimi halihazırda benim kullanımımdan önce belirli anlamlar yüklenmiş olarak toplumsal kullanımda bulunan kavramsal içeriklerin doğru kullanımından sorumlu kılmış ve başkalarının beni kavramları kullanımımla ilgili sorumlu tutmakla yetkilendirmiş olurum. Kullanımda bulunan kavramların içerikleri konusunda yetkili değilim, onları istediğim gibi tanımlayıp değiştiremem ve böylece normatif bağlayıcılığın oluşması için zorunlu olan kavramsal içeriklerin normatif öznelerin tutumundan bağımsız olması şartı yerine gelmiş olur. Kamusal dili kullanarak dolaylı olarak üzerimde yetkili olarak tanımış olduğum kişiler tarafından tanınma talebinde bulunmuş olurum ve aynı zamanda bunu yaparak

onlara da beni tanıyabilme yetkisini vermiş oldurum. Bu benim rasyonel performanslarımın doğruluk ve başarısını değerlendirme yetkisini onlara vermem anlamına gelir. Brandom için bu, kavramların anlamının değişip yenilenemeyeceği anlamına gelmez.[14] Ben kavramların içerikleriyle ilgili yeni gerektirme ve dışlama bağlantıları kurup bunların kullanıma girmesini teklif edebilirim. Teklifimi iyi gerekçelendirebilirsem, bu teklifler kabul görüp kavramlar yeni anlamlar da kazanabilir. Fakat bunun olması için tanınma şartı geçerlidir. Örneğin DNA'nın anlamı konusunda yeni bir önerim varsa, bunun biyologlar ve genetikçiler tarafından, asal sayılar konusundaki önerimin de matematikçiler tarafından kabul görmesi gerekir. Kavramların içeriği salt benim tutumumla değiştirilemez, toplumsal tanınma gerektirir.

Böylece Brandom'ın Hegel yorumunun ana hatlarını normatiflik ve öznellik kavramlarından hareketle ortaya koydum. Bu son derece zarif semantik pragmatist yorumun kalbinde Hegel'in karşılıklı tanınma kavramı yer alır. Bu ilginç yoruma göre özne, tin ve dil gibi bir dizi karmaşık kavram karşılıklı tanınma ilişkileri üzerinden tanımlanmış olur. Bu yorum doğruysa Hegel, bir yandan öznelerin normatif otonomisini savunurken diğer yandan karşılıklı tanınma kavramı yoluyla normatif statülerin oluşabilmesi için gerekli olan normatif içeriklerin öznelerin tutumlarından bağımsızlığını herhangi bir transendental ya da metafizik varsayıma başvurmadan güvence altına almış olmaktadır. Eğer i) Sellars ve Brandom'ın Kant'tan hareketle savunmuş olduğu gibi zihinsel ya da tinsel olanın belirleyici özelliği normatif olmaksa ve ii) Brandom'ın bu kez Hegel'den hareketle savunduğu gibi normatif içerikler toplumsal karşılıklı tanınma ilişkileri tarafından belirleniyorsa, iii) üstüne üstlük bütün bunlar öznenin normatif otonomisi ya da özgürlüğüyle uyumluysa, bu durumda ne transendental ne de metafizik varsayımlara oynayacak bir rol kalmamış görünüyor. Bu yorum doğruysa, Hegel metafizik bir düşünür olmak bir yana metafiziğin tabutuna son çiviyi çakmış oluyor. Bu durumda Hegel'in hümanist projeyi

14. *A.g.e.*, s. 73.

tamamladığını ve Aydınlanma düşüncesinin zirvesine ulaştığını söyleyemek uygun olacaktır.

Brandom bu yorumun temel ilkesini şöyle sloganlaştırdı: "Hegel'e göre bütün transendental yapılar toplumsal kurumlardan ibarettir."[15] Richard Rorty'e göre bu çığır açan bir yorumdur ve nitekim Brandom'ın *Açık Hale Getirmek* (*Making It Explicit*) isimli başyapıtına yazdığı önsözde Brandom'ın analitik felsefeyi Kantçı aşamasından Hegelci aşamasına geçirdiğini savunur. Yine Rorty, Amerika'daki Hegelciliğin bir panoramasını yaptığı başka bir çalışmasında bu yeni-Hegelci yeni-pragmatizmin politik vizyonunu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar:

> Kültürel politikanız varsa ne metafiziğe ne de empiristlerin hayali vizyonlarına ihtiyacınız yoktur. Pratik olanın önceliği ile aklın toplumsallığını biraraya getirmenin tek yolu kültürel politikanın otonomisini ve kültürel özgürlüğün insan onurunun nihai ifadesi olduğunu ileri sürmektir.[16]

Böylece Kant'ın zihinselin normatif olarak anlaşılmasıyla elde etmiş olduğu kazanımlar sorunlu görünen transendental taahhütlerinden arındırılmış olarak içselleştirilebilir ve bir de buna ek olarak Hegel'in sofistike toplumsal ve tarihsel kavramlarından onun görünürdeki tuhaf metafizik tutumlarıyla hesaplaşmaya gerek kalmadan faydalanılabilmenin önü açılabilirdi. Bütünlüğü içerisinde bakıldığında bu belki de analitik felsefe geleneği içerisinde mantıksal pozitivizmin çöküşünden sonra ortaya çıkan en geniş kapsamlı felsefi vizyonlardan biridir.

Bu yorumun eleştirel bir değerlendirmesine geçmeden önce büyük ölçüde Brandom'ın çizgisiyle uyumlu bir şekilde Hegel'i yorumlamış olan ve metafizik-olmayan Hegel yorumuyla yeni-Hegelciler üzerinde belirleyici etkisi olan Pippin'in özellikle Hegel'in otonomi ve özgürlük kavramlarını yorumlayışı üzerinde durmak istiyorum.

---

15. Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, 2002, s. 216.

16. Richard Rorty, "Some American Uses of Hegel", *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Ed. W. Welsch ve K. Vieweg, Wilhelm Fink Verlag, Indianapolis, Münih, 2003, s. 45.

Robert P. Pippin'de Ontoloji, Özne ve Özgürlük

Hegel'in ölümünden bu yana nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki tartışma hiç bitmedi. Yukarıda Brandom'ın Hegel yorumundan hareketle tartıştığımız, Hegel'i metafizik-olmayan bir şekilde yorumlama biçiminin İngilizce konuşan dünyada kabul görmeye başlamasında en önemli rolü oynayan düşünürlerden biri şüphesiz Robert P. Pippin'dir. Bu yorumun kökenini Klaus Hartmann'a götürmek hatalı olmayacaktır.[17] Hartmann, Hegel mantığının metafizik bir içeriği olmadığını, Kantçı anlamda düşüncenin kurallarını ortaya koyan bir kategori teorisi olduğunu savunmuştu. Bu okuma biçimi Pippin tarafından geliştirildi ve İngilizce konuşan dünyada yaygınlık kazandı. Pippin'in büyük etki yaratan *Hegel'in İdealizmi: Öz-bilincin Tatminleri* isimli eserinin ana fikri buydu: *Fenomenoloji*'deki tanınma kavramını merkeze alarak Hegel'in felsefesinin metafizik-olmayan ve onun toplumsal ve tarihsel yanlarını ön plana çıkaran post-Kantçı bir kategori teorisi olarak yorumlanması.[18] Bu yorumun yukarıda tartıştığımız Brandom'ın Hegel okuması üzerindeki etkisi açıktır.

Bu yorumun çıkış noktası Hegel'in zihinsel olan ile doğal olan arasındaki ayrımı normatiflik kavramı üzerinden yapmış olduğu ve bu ayrımı yapabilmek için doğal olan ile zihinsel olan arasında ontolojik bir ayrım yapmaya ihtiyaç duyulmadığı tezidir. Böylece bu ayrım ilkin normatif-olmayanla normatif-olan, diğer boyutlarında da toplumsal olan ile olmayan ve de tarihsel olan ile olmayan arasındaki ayrımlar olarak kurulur. Bu durumda bu yorumun genel olarak felsefi geçerliliği büyük ölçüde zihinsellik ve doğallık ayrımının ontolojik bir zemine ihtiyaç duymadan normatiflik kavramı üzerinden yapılabilmesine bağlıdır. Bu son derece önemli bir felsefi tezdir: Zihinselin doğal ya da uzamsal olandan ayrımının ilkeli bir şekilde yapılarak otonomisinin güvence altına alınması modern felsefeyi Descartes'tan beri meşgul eden temel bir felsefi sorundur. Descartes'ın dualizmi bu sorunu bu iki alan arasında metafiziksel bir ayrım (*res cogitans*

17. Klaus Hartmann, "Hegel: A non-Metaphysical View", *A Collection of Critical Essays*, Ed. Alasdair McIntyre, Anchor Books, New York, 1972.
18. Robert P. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

ve *res extensa*) yaparak aşmaya çalışmıştı. Dualist metafiziğin bilinen sorunları, ki bu sorunlar uzamsal olan ile zihinsel olanı ayrı metafizik tözler olarak ayırdığımızda bu iki alanın bize son derece doğal görünen etkileşimini kavramsal olarak açıklamakla ilgili karşılaştığımız imkânsızlıklardan kaynaklanıyordu, filozofları dualist olmayan çözümler üretmeye yöneltti. Genel olarak fizikselciler zihinsel olguları fiziksel olgulara, idealistlerse fiziksel olanı zihinsel olana indirgeyerek diğerinin cinsinden açıklayan monist metafizik teorilerle kartezyen dualizmin bilinen sorunlarını aşmaya çalıştılar. Fizikselci monizmin ya da bir diğer adıyla materyalizmin, varolan her şeyin fiziksel olduğu ve diğer olguların fiziksel olgulara indirgenebileceği ya da daha zayıf fizikselcilik biçimlerinde olduğu gibi zihinsel olguların tümüyle fiziksel olgulara indirgenemese de onlarla ilişkili ve kendilerine ait nedensel etkinlikten yoksun epifenomenler oldukları düşüncesinin, modern bilimselciliğin resmi dünya görüşünü temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bunların dışında ne kartezyen dualizmi ne de indirgemeci yaklaşımların idealist ve fizikselci kamplarını tatmin edici bulmayarak zihinsellik ve uzamsallık alanlarını bütüncül bir monizmin birbirine indirgenemeyecek farklı yanları olarak düşünen, Spinoza'dan gelen modern birçok-yan monizm çizgisi olduğunu ve pek çok geleneksel yorumcunun Hegel'in özel bir tip çok-yan monizmini savunduğunu düşündüklerini de hatırlayalım.[19] Fizikselci paradigmanın genel olarak olağanüstü başarıları bir yana bilinç olgusunun fizikselci bir açıklamasını yüzlerce yıllık çabaya rağmen henüz tatmin edici bir şekilde verememiş olması ve de üstüne üstlük David Chalmers'ın bilincin zor sorunu ismini vermiş olduğu ve oldukça etki yaratan teziyle fizikselciliğin öznel deneyimi açıklamasının imkânsız olduğunu ikna edici bir şekilde savunmasının ardından fizikselci-olmayan ontolojiler konusundaki araştırmaların arttığını görüyoruz.[20]

19. Hegel'in Spinoza'yla ilişkisini özellikle ön plana çıkarması açısından Stephen Houlgate'i özellikle vurgulamak gerekir.

20. Bkz. David J. Chalmers, "Facing Up the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies 2*, 1995, s. 200-19. Özellikle Chalmers'ın tüm-ruhçuluk (*panpsychism*) ve tüm-önruhçuluk (*pan-protopsychism*) denen ontolojilerin bilincin zor sorununu çözme konusunda en elverişli ontolojik teoriler olduğunu savunması bu alanlardaki çalışmaları artırdı.

Oysa Pippin-Brandom ekolü haklıysa bunlar tümüyle gereksiz tartışmalardır. Modern felsefecilerin sıkça yaptıkları gibi burada da çözmemiz değil, rehabilite etmemiz gereken bir sorunla mı karşı karşıyayız? Pippin'e göre zihinsel ya da tinsel olgularla doğal olgulara hakkını verecek bir ontoloji üzerinde düşünmemize gerek yoktur. Bu ayrımın ontolojik değil normatif bir ayrım olduğunu kabul etmeli, Rorty'nin savunduğu gibi pratik alanın önceliğini kavramalı ve kültürel özgürlükleri güvence altına alacak kültür politikaları ve normatif değerlendirmeler geliştirmeye odaklanmalıyız.

Fakat bu cazip teklifin yüzleşmekten kaçınamayacağı temel bir felsefi sorun bulunmaktadır: Nasıl olup da normatif-olmayan bir doğanın içerisinde normatif-olmayan doğal ya da fiziksel süreçlerin sonucu olarak normatif gerçekler ortaya çıkabilmektedir? Zihinsel ve toplumsal olanın normatif olduğunu kabul edip bunları karşılıklı tanınma ilişkileri üzerinden açıkladığımızda karşılıklı tanınma ilişkilerine başka hiçbir doğal ya da fiziksel ilişkide olmayan bir normatif kuvvet atfetmiş oluruz. Öyle ki bu normatif kuvvet zihinselliği, toplumsallığı ve sonuç olarak özgürlüğü kurmaktadır. Örneğin, bu normatif niteliğin nasıl normatif-olmayan bir bağlamda, salt nedensel süreçlerin sonucu olarak ortaya çıktığı halde özgürlük olgusuna yol açabildiği açıklanmalıdır. Zihinsel ve toplumsal ilişkilere ve daha temel olarak karşılıklı tanınma ilişkilerine atfedilen normatif kuvvetin kökeni nedir? Bu sorunun zihin felsefesini yüzyıllardır meşgul eden temel sorun olan yerleştirme sorununun (*placement problem*) bir başka biçimde bu kez normatiflik için ortaya çıkmasından ibaret olduğu söylenebilir. Özetle, yerleştirme sorunu nasıl olup da fiziksel bir doğanın içerisinde tümüyle nedensel ilişkilerin belirlediği süreçlerden zihinsellik ya da bilinç olgusunun ortaya çıkabildiğini sorgular ve zihinsel olguların doğalcı (naturalist) bir açıklamasını vermeye yönelir. Eğer zihinselliğin belirleyici özelliği normatiflikse bu kez yerleştirme sorunu normatiflik için cevaplanmalıdır. Zihinselliğin doğasının normatiflik olduğunun söylenmesi ve normatifliğin karşılıklı tanınma ilişkileri üzerinden açıklanması yerleştirme sorununu ortadan kaldırmaz. Bu soruna Chalmers'ın bilincin zor sorunu tezine olan benzerli-

ğini göz önünde bulundurarak normatifliğin zor sorunu adını verebiliriz. Brandom ve Pippin'in bu soruya cevap vermek için önündeki seçenekler sınırlı görünüyor:

i. **Normatif İndirgemecilik:** Normatif-olanın normatif-olmayana indirgenebileceği savunulabilir. Bu durumda zihinsel ve toplumsal alanla doğa alanı arasında ya da normatif ve normatif-olmayan arasındaki Brandom-Pippin yorum çizgisi için temel olan ayrım yitip gitmekte ve sadece görüntüde bir ayrıma dönüşmektedir. Normatif indirgemecilik geçerliyse Sellars'ın savunduğunun tersine duyular ile algılar arasında ilkesel bir ayrım yapacak zeminden yoksunuz. Bu durumda Sellars, Brandom ve Pippin'in felsefi vizyonu büyük ölçüde cazibesini yitirecektir;
ii. **Normatif Epifenomenalizm:** Normatif alanın normatif-olmayan alana indirgenemeyeceği ama yine de gerçekte varolanın sadece normatif-olmayan fiziksel ya da doğal özellik ve süreçler olduğu, normatif özellik ve süreçlerin fiziksel süreçlere indirgenemeyen fakat kendine özgü ontolojik statüden yoksun epifenomenler olduğu savunulabilir. Bu durumda normatif epifenomenlerin nasıl olup da kendilerine yol açan fiziksel süreçlerin nedensel ilişkilerinin ötesine geçerek normatif öznelerin kendini-belirleme kapasitesini ve özgürlüğü oluşturabildikleri açıklanmalıdır. Burada karşılaşılacak sorunlar indirgemeci-olmayan fizikselciliğin bilinci açıklamaya çalışırken karşılaştığı zorluklara benzer sorunlar olacaktır.
iii. **Normatif Sessizcilik (*Normative Quietism*):** Bu sorunun anlamsız ve cevaplanması gerekmeyen felsefi bir sorun olduğu da savunulabilir. Bu durumda yerleştirme sorununun normatiflik için geçerli olmadığı gösterilmelidir. Örneğin, bütün nedensel iş fiziksel-nedensel süreçler tarafından yapıldığı halde nasıl olup da benim bir yargıya varmamın ya da kendimi bir norma bağlamamın salt fiziksel süreçlerin nedensel bir sonucu değil de benim normatif özgürlüğümün bir sonucu olarak değerlendiri-

lebilmesinin bir sorun oluşturmadığı gösterilmelidir. *Sui generis* bir normatif alandan, özgürlükten ya da kendimi hangi normlara bağlayacağımı kendimin belirliyor olduğumdan bahsedebilmek için bu alanda attığım adımların salt nedensel süreçlere indirgenemiyor olması gerekir. Aksi takdirde, yapay zekâlı bir mühendislik ürününün, bir farenin ve bir insanın özgürlük kapasitesi arasında ilkesel bir fark yoktur. Öyleyse ben kendimi hangi normlara bağlayacağımı seçebiliyor, bunlar üzerinden karşılıklı tanınma ilişkilerine girip özgür olabiliyorken, sonuç olarak benzer nedensel süreçlere tâbi olup benden çok daha yüksek bilgi işleme kapasitesine sahip yapay zekâlı bir mühendislik ürünü neden özgür olamasın? Burada gerçek bir felsefi sorun olmadığının savunulması için zihinsel ile doğal arasındaki ayrımın normatif bir ayrım olduğunun söylenmesinden daha fazlası yapılmalıdır.

iv. **Ontolojik Normatiflik:** Normatif alanın normatif-olmayan alan gibi ve ona alt-güdümlü olmayan bir biçimde var olduğu söylenebilir. Bu durumda normatif-olan ile normatif-olmayan ayrımının ontolojik bir zemini olduğu kabul edilir. Zihinsel ve toplumsal olanın normatif olduğunu ilan ederek rehabilite ettiğimizi düşündüğümüz ontolojik sorunlar bu kez farklı bir düzeyde, normatifliğin ontolojik statüsüyle ilgili vermemiz gereken bir hesap olarak karşımıza çıkar. Normatif alanın ontolojik bir hesabının verilmesi gerektiğini kabul etmek bizi belirli bir ontolojiye bağlamaz. Bu hesabı vermek için nasıl bir ontolojiye ihtiyaç duyulduğuna dair tartışma devam eder.

Bu sorunları göz önünde bulundurarak Pippin'in tezini Hegel'den hareketle nasıl temellendirdiğine biraz daha dikkatli bakmalıyız. Bu sorun Pippin'in *Hegel'in Pratik Felsefesi* isimli kitabının temel tartışmalarından biridir.[21] Pippin'e göre Hegel, Kant ve Fichte için de geçerli olduğu gibi, bireyin onurlu ve tatmin edici bir yaşam sürmesinin temel koşulunu ve yaşamın

21. Robert P. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

içkin ereğini, bireyin bağlı olduğu kuralları kendisinin belirlemesinde, eş deyişle otonom olmasında bulur. Birey ancak kendisinin belirlediği kurallara göre rasyonel olarak hareket ettiğinde ve kendisini ancak kendi seçmiş olduğu kurallarla sınırlandırdığında otonom olabilir. Bunun önemli bir sonucu da şudur: Birey ancak rasyonel bir özne[22] olarak otonom olabilir. Öyleyse bireyin rasyonel bir özne olmasının koşulu nedir? Pippin'e göre Hegel rasyonel özne olmanın doğasını kendiyle öteki arasında girilen toplumsal bir etkinlik olarak anlar. Buna göre kendiyle-öteki arasında girilen toplumsal tanınma ilişkisi özneyi kurar. Bu ilişki pragmatik ve tarihsel bir ilişkidir. Rasyonel özneyi kuran toplumsal bağlamda kişilerin girdikleri karşılıklı gerekçelendirme pratikleridir. Rasyonel öznenin ve onun tüm rasyonel etkinliklerinin de temelinde pratik akıl, dolayısıyla bu karşılıklı gerekçelendirme ve tanınma ilişkileri vardır. Böylece, bir yandan bireyin otonomisi en temel değer ve yaşamın içkin ereği olarak düşünülürken, öte yandan bu ereğe ulaşılması rasyonel bir özne olmasına, rasyonel bir özne olmasıysa farklı öznelerle karşlıklı tarihsel ve pragmatik gerekçelendirme pratiklerinde başarılı olmasına bağlanır.[23] Burada özgürlük ve otonomi temel bir değer ve hatta yaşamın içsel ereği olarak yüceltilirken aynı zamanda bu otonominin gerçekleşmesi toplumsal karşılıklı tanınma ilişkilerinin başarısına endekslenir. Sonuç olarak, bu yorumun başarısının belirleyici ölçütü temel değer olarak kabul ettiği özgürlük ve otonomi kavramlarının içini doldurabilmesine ve bu kavramlara haklarını verebilmesine bağlıdır. Pippin'in bunu ne ölçüde başardığını son bölüme bırakıp, bu bölümde Pippin'in yorumunun tarihsel Hegel'e uygunluğunu tartışacağım:

> Bir kez Hegel'in anti-dualizmi ve normların kendi-tarafından-yasalaştırılan[24] karakteri kabul edildiğinde ve Hegel'in formalist[25] cevaba ilişkin eleştirisinin bir versiyonu kabul edildiğinde, geriye rasyonel bir norm olmakla ilgili rasyonel bir norm olarak kabul edilmenin

22. İngilizcedeki "agency"nin karşılığı olarak "özne" kullandım.
23. *A.g.e.*, s. 273.
24. İngilizcedeki "self-legislated"ın karşılığı olarak "kendi-tarafından-yasalaştırılan" kullandım.
25. Burada "formalist cevap" ifadesiyle Pippin, Kant'ın pozisyonunu kastediyor.

> dışında bir şey kalmaz, bir toplumda etkin olarak kullanımda olmak, ne olacağını belirleyen yetkiye sahibi olmak (...). Kişinin ne zaman gerçekten pratik olarak rasyonel davrandığını belirleyecek doğal kapasitelerin gerçekleşmesine yapılacak muhtemel bir Aristotelesçi başvuru olmadan (kişinin rasyonel bir hayvan olarak kendi doğal potansiyelini gerçekleştirmesi) ya da gerçekten rasyonel kendi-kendini-belirleme formel ölçütüne[26] başvurulmadan geriye kalan tek ölçüt budur: Bir kişi özne olarak tanınıyorsa, ona özne olarak davranılıyorsa, öznedir...[27]

Oldukça yoğun bu paragrafta Pippin'in Hegel yorumunu gerekçelendirişinin ana hatlarını görüyoruz. Pippin'in argümanı şöyle özetlenebilir: Hegel, i) dualist-metafiziği, ii) Aristotelesçi doğal rasyonel kapasiteler tezini, iii) Kantçı formel kendi-kendini rasyonel belirleme tezini reddetmektedir. Öyleyse, geriye kalan tek seçenek rasyonel bir norm olmanın rasyonel bir norm olarak kabul edilmekten ibaret olması ve rasyonel bir özne olmanın rasyonel bir özne olarak tanınıp, buna göre davranılmaktan ibaret olmasıdır.

Kanımca Pippin'in kendisi de bu yorumun tarihsel Hegel'in gerçek pozisyonunu doğru yansıttığıyla ilgili şüpheler taşımaktadır. Nitekim bu yorumun tarihsel Hegel için fazlasıyla tarihselci, pragmatist ve hatta göreceli bir yorum gibi göründüğünü kabul eder:

> Tabii ki bu kulağa tarihsel Hegel'e hakkını vermek için fazlasıyla tarihselci, konstrüktivist ve muhtemelen göreceli gelmektedir (özellikle "başarılı gerekçelendirmenin" kendisinin de bir norm olduğu ve ancak bir norm olarak tanındığında bu işlevi görebileceği göz önünde bulundurulduğunda), bu nedenle hızlıca Hegel'in bir özne olarak eylemde bulunmanın başarılı bir deneme olarak kabul edilmesi için sağlanması gereken şartlarla ilgili detaylı ve tartışmalı görüşleri olduğunu söylemeliyiz.[28]

Fakat Pippin'in kendisinin Hegel'in sağlanmasının gerekli olduğu diğer şartları tartışmalı bulduğu göz önünde bulundurulduğunda geriye kalan Pippin'in tarihsel Hegel için fazlasıyla

26. "Formel ölçüt" ifadesiyle yine Kant'ın pozisyonu kastediliyor.
27. *A.g.e.*, s. 178-9.
28. *A.g.e.*, s. 201.

tarihselci ve göreceli dediği yorumudur. Pippin aynı bağlamda Arto Laitinen tarafından önerilip ana hatlarıyla Honneth tarafından desteklenen başka bir seçeneği de gündeme getirir ve reddeder:

> Laitinen (ana hatlarıyla Honneth tarafından da kabul edilen) makul bir çözüm önermektedir. Buna göre kişiler tam bir öznellik için önceden-varolan potansiyele sahiptirler ve bu potansiyelin tümüyle gerçekleşebilmesi için tanınma ve nesnel tanınma statüsü gerekmektedir. Fakat şu ana kadar gördüğümüz her şey bu önceden varolan potansiyelleri, adeta kişi-olmanın özüne ilişkin bileşenlermişcesine, ayırma eğilimine karşıdır. Hegel'in tinin unsursal statüsü konusundaki görüşü, onun kendisinin ürünü olduğu konusundaki ısrarı ve onun normların kendi-tarafından-yasalaştırılmış olma statülerine dair değerlendirmesi bu tablonun aksine işaret etmektedir. Özne olmanın ne olduğunu anlayıncaya dek onun, özgür ve rasyonel kişi-olmanın, hangi potansiyelle ilişkili olduğunu söyleyemeyiz ve Hegel bunu metafiziksel ve tözsel bir sorun olarak ele almamaktadır.[29]

Pippin, Laitinen'in teklifinin kendi yorumu açısından yarattığı sorunun farkındadır. Kişilerin tam-bir-öznellik için gereken potansiyele sahip olduklarını kabul etmek Pippin'in normatif sessizciliğini ya da bilinemezciliğini reddetmek ve öznelliğin belirli bir düzeyde ontolojik bir temeli olduğunu kabul etmek anlamını taşır. Pippin, Hegel'in dualist metafiziği reddettiğini ve her ne kadar kendilerinden fazlasıyla etkilenip düşüncelerinin pek çok yönünü içselleştirmiş olsa bile Aristoteles'in ve Kant'ın pozisyonları dışında bir tutum aldığını söylemekte haklıdır. Pippin, Hegel için tinin kendi-kendini belirleme, kendisinin ürünü olma ve normların kendi-tarafından yasalaştırılmış olması düşüncelerinin merkezi önemine haklı olarak dikkat çekmektedir. Öte yandan Laitinen de Hegel için kişilerin tam bir özne-olmak için gerekli potansiyele daha en baştan sahip olduklarını vurgulamakta haklıdır. Bu iki doğru sezgiyi bir araya getiren Pippin'in göz önünde bulundurmadığı bir seçenek daha vardır: Bu Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde geliştirdiği özgün ontolojidir. Bu ontolojinin temelinde Hegel'in felsefenin temel kavramı dediği ve öznellik,

29. *A.g.e.*, s. 204.

tinsellik ve özgürlük gibi kavramların ancak kendisinden hareketle anlaşılabileceğini söylediği doğru sonsuzluk kavramı vardır. Farklı çalışmalarımda bu kavramın Hegel mantığının ve genel olarak da spekülatif felsefenin kavramsal çekirdeğini oluşturduğunu ve kavram, idea, kendinin-bilinci, tanınma, yaşam, tin gibi temel spekülatif kavramların derin yapısını bu yaratıcı kavramın oluşturduğunu savundum.[30]

Hegel'e göre tanınma, zihinsellik, tinsellik gibi olguların tümünün ontolojik yapısını oluşturan doğru sonsuzluk kavramının temelinde ötekide kendiyle kalabilme kapasitesi yatar. Kendi-olmak ile şey-olmak arasındaki ayrım Hegel düşüncesinde en temel düzeyde sonluluk ile doğru sonsuzluk arasındaki ontolojik ayrıma denk düşer. Bir şey kendisi olmayanda yoktur. Oysa kendi-olmak ya da ben-olmak demek kendi-olmayanda ya da başkasında bir şekilde var olabilmek demektir. Karşımdaki masa benden ayrı bir şeydir. Fakat onu nesnem olarak aldığımda onunla benim aramdaki ayrım benim bilincimin içine düşen bir ayrıma dönüşür. Böylece masanın benimle olan ayrımını hem koruyor hem de ortadan kaldırıyorum. Eğer bu ayrımı tümüyle ortadan kaldırmış olsaydım bu kez ortada deneyimlenecek bir nesne kalmazdı. Eğer nesnemle aramdaki ayrım salt bir ayrım olsaydı, korunarak kaldırılan bir ayrım olmasaydı, bu kez de bu ilişki bir özne-nesne ilişkisi değil, iki şey arasındaki dışsal nedensel ilişki olurdu. Bir şeyi bilincimin nesnesi olarak alabilmem için onu hem kendimden ayırmam hem de bu ayrımı ortadan kaldırmam gerekir. İki şey arasındaki dışsal ilişkide ortaya çıkmayan bu daha karmaşık ilişki tipine hakkını verebilmek için Hegel'e göre özel bir kavrama, doğru sonsuzluk kategorisine ihtiyaç vardır. Bu kategori bilinç, zihinsellik, tanınma, özgürlük gibi bütün kendilik-olgularının, sadece kendi-olanlarda ortaya çıkıp şeylerde ortaya çıkmayan bu zengin ve karmaşık olguların en temel düzeydeki kurucu unsu-

30. Bkz. Alper Türken, "Brandom vs. Hegel: The Relation of Normativity and Recognition to the True Infinite", *Hegel Bulletin*, Cilt 36, Sayı 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, s. 225-47; "Hegel's Concept of True Infinite and the Idea of a post-Critical Metaphysics", *Hegel and Metaphysics*, Ed. Allegra de Laurentiis ve Soren Whited, De Gruyter, Berlin, Boston, 2016, s. 9-26.

runu oluşturur. Bu nedenle Hegel'e göre bu olguların hiçbirini nedensel ilişkilere indirgemek mümkün değildir. Zihinselliğin ve genel olarak tinselliğin normatif olmasının, kendi-kendisini-belirleme kapasitesine sahip olmasının, kendisinin ürünü olmasının ve sonuç olarak da özgürlük alanı olmasının ontolojik zemini budur. Pippin bu olguların özselliğini vurgulamakta ve öznelliği olup bitmiş bir Mutlak tinin özgürlükten yoksun özsel olmayan unsurlarına dönüştürecek bir metafizikten sonuna kadar kaçınmakta haklıdır. Fakat Hegel, Brandom ve Pippin'den farklı olarak özgürlüğü kurabilmek ve onun insan yaşamının ve onurunun temel ereği olduğu ilkesinin içini doldurup kavramsal güvence altına alabilmek için bunun ontolojik olanağının açıklanması gerektiğine inanıyordu. Böylece Hegel, şey-olmak ile kendi-olmak arasında dualist-olmayan bir ontolojik ayrım yapmaktadır. Hegel'e göre varoluşsal serüvenimizin en temel motifini bu temel içsel ontolojik içeriği gerçekleştirme güdüsü oluşturur. Otonomimin farklı boyutları olan bilmek, sevmek, üretmek, yaratmak, tanınmak ve toplumsallaşmak gibi sadece kendiliğe ait olan olguların tümünde ben-olmayanla aramdaki ayrımı farklı biçimlerde koruyarak ortadan kaldırıyorum. Bu şekilde dünya ona gözlerimi ilk açtığımda korkuyla karşı karşıya kaldığım salt ben-olmayan mutlak öteki olmaktan çıkıyor. Benim dünyam oluyor. Benden ayrı olan fakat eylemimle bu ayrımı farklı düzeylerde ortadan kaldırmak için emek verdiğim bir dünya. Doğru sonsuzluk kavramıyla Hegel çağdaş toplumun nasıl üstesinden geleceğini bilemediği ötekiyle ilişki konusunda bize ilginç bir kavramsal imkân sunuyor. Hegel'e göre kendi-olmamın ve bir şeyden temelde farklı bir varoluşa sahip olabilmemin tek yolu ben-olmayanla ayrımda birlik içerisinde olmam. Öyleyse ötekiyle bir arada olamadığım ya da ötekide kendimde kalamadığım ölçüde kendiliğimi yitiriyorum. Salt bir şeye dönüşüyorum. Böylece Hegel insanın toplumsallığını bir yandan onun otonomisinin temeline yerleştirmiş öte yandan da bu toplumsallığı ontolojik bir ilkeye bağlamıştır. Böylece toplumsallık ya da tarihsellikle metafiziksellik arasında olduğu düşünülen dışlayıcı ilişkiyi de reddetmiş oluyor. Pippin de özne olmanın ve normatifliğin Hegel için yadsınamaz olan doğru

sonsuzlukla ilişkisine yer yer değiniyor. Fakat bu kavramlar Pippin'in çalışmasında kapsamlı bir şekilde ele alınmıyor ve ontoljik işlevleri tespit edilmiyor:

> Sonuç olarak, Hegel'in §386'ya ekte açık hale getirmeye başladığı gibi, tinin bu tümüyle kendini-yetkilendiren ve kendi-yasasını koyan kapasitesi, sonlu olsa bile, "doğru sonsuz"dur, sonlu bağımlılık içermeyen bir tür normatif yetki (...).[31]

Bu argümanın ayrı ayrı olarak ele alınması gereken iki yönü var. İlkin bu ayrımın tarihselliği, ikincisiyse zihinselliğin ya da öznelliğin normatif olması. İlk tezin temel kabulu şöyle özetlenebilir: Eğer tarihsel ise, ontolojik değildir. Bir yetkinliğin tarihsel süreç içerisinde kazanılması, değişime ve gelişmeye açık olması, belirli tarihsel koşullarda ortaya çıkamaması ve ancak toplumsal bir bağlam içerisinde ortaya çıkmasının olanaklı olması onun ontolojik-olmayan bir olgu olduğunu söylemek için yeterli değildir. Ontoloji ya da metafizik ancak çok dar Platonik bir anlamda anlaşılır; tarih, toplum ve değişimin öte yanına ait değişmez, durağan, evrensel bir bir varlık biçimine ait olarak düşünülürse, bir özelliğin tarihsel ve toplumsal olması, belirli bir çabanın ve pratiğin sonucunda etkin olarak ortaya çıkabildiğinin gösterilmesi o özellik ya da yeteneğin ontolojik bir yapıdan yoksun olduğunu göstermek için yeterli olduğu düşünülebilir. Hegel'de bu tip bir ontoloji anlayışı yoktur. Hegel henüz daha *Mantık Bilimi*'nin başında oradaki-varlık (*Dasein*) kategorisinden bile önce oluş kategorisini ele almaktadır. Oluş, değişim, istikrarsızlık Hegel'e göre varolan her şeyin ontolojik DNA'sında vardır. Burada hesaba katılması gereken şudur: Hegel'e göre ontoloji varlıkların var-olma modalitelerinin derin yapısıyla ya da ikinci-dereceden yapısıyla ilgilidir. Olguların ontolojik yapıları onların sahip oldukları tarih-ötesi ya da tarih-dışı özellikler değildir. Bir olgunun tarihsel bir olgu olması onun ontolojik bir doğadan yoksun olduğu, onun açıklanmasında bu doğayla ilgili bir açıklamada bulunmanın gerekli olmadığı anlamına gelmez: "Bu hata anlama yetisinin metafiziksel olanı sadece gerçekliğin

31. Robert P. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, s. 178-9.

öte yanındaki ya da dışındaki bir düşünce-şey olarak almasındaki genel hatasından kaynaklanır."[32]

Buradaki sorun ontolojik olanla tarihsel olan, kültürel olan ve de toplumsal olan arasında bir karşıtlık olduğunun düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Kültürel, toplumsal, tarihsel olguların ontolojik bir yapıya sahip oldukları göz ardı edilerek bunların adeta ontoloji-dışı oldukları varsayılmaktadır. Bu karşıtlığı kurgulayan bakış açısına göre kültürel, toplumsal, tarihsel alan bir yanda durmaktadır, ontolojik alansa öte yanda. Değişen, zamana, bağlama, kişiye bağlı olan, tikel olan bir yandadır; değişmez, tarih-ötesi, aşkın ve tümel olan öte yanda. Oysa ontoloji varolan her olgunun en genel ikinci-dereceden yapısını ortaya koymalıdır. Değişim, sonluluk, tikellik, bağlamsallık, tarihsellik onun içerisine düşmelidir, öte yanına ya da karşısına değil. Hegel'in ontolojisi öznelliğin ve toplumsallığın ontolojisini ortaya koymaya yönelmiştir.

Pippin'in tezinin ikinci aşamasının söylenmeyen ön kabulü özetle şudur: Eğer normatif ise, ontolojik olamaz. Özne olmanın kazanılan normatif bir yetkinlik olması onun ontolojik bir temeli olmasını dışlar mı? Pippin konuyu ontolojik bir sorun olarak ele almanın bir kategori sorunu olduğunu düşünmektedir. Normatif ise, ontolojik olamaz. Peki neden? Pippin'in bu soruya verdiği yanıt şu şekildedir:

> Böyle bir pozisyonda "eksik ontoloji" yoktur. Argüman şudur: "Bu varlığa onun verebileceği cevaplar, cezalar ya da argümanlar olduğunu hesaba katarak kendi gerekçelerine göre hareket etmiş bir varlık olarak karşılık vermem neden uygundur sorusuna?" cevap olarak ontolojik olarak ayrı bir varlık aramak konuyu yanlış kategorize etmek olur. Bu soruya verilecek cevap böyle bir ayrımı yapmak için neyi norm olarak kabul ettiğimizdir; bir şeyin norm olması yalnızca bizim onu norm olarak belirleyip kendimizi ona bağlamamızın sonucudur, maddesel-olmayan bir şey görmemizin ya da nedensel olarak belirlenmemiş nedenlere olan inancımızın değil...[33]

32. G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, Çev. A.W. Miller, Clarendon Press, Oxford, 2004, s.135.
33. Robert P. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, s. 61-62.

Bu ilginç görünen argüman şöyle özetlenebilir. Zihinsel olan ile doğal olan arasındaki ayrımın ontolojik bir ayrım olup olmadığına ancak neyin doğal, neyin zihinsel olarak kabul edilebileceğini düzenleyen bir norm açısından cevap verebilirim. Bir şey ancak ben onu norm olarak kabul edip kendimi ona bağladığım için normdur. Benim normatif otonomimi kullanarak norm olarak kabul edip kendimi bağladığım ve bütün norm olma özelliğini benim onu norm olarak kabul etmemden alan bir norm ontolojik bir iş görüyor olamaz. Dolayısıyla zihinsel-ontolojik ayrımı salt benim yaptığım bir ayrımdır, ontolojik bir kuvvet taşıyor olamaz. Bu argüman başladığı yere geri dönmektedir. Varılmak istenen sonuç argümanın ön kabullerinden bir tanesinde içerilir. Argümanın hemen başında ontolojik kuvvet taşıyan bir norm olmadığı varsayılmaktadır. Dolayısıyla doğal-tinsel ayrımının ontolojik bir ayrım olup olmadığına karar vermek için kullandığım norm da ontolojik kuvvet taşıyor olamaz. Fakat bir kez bu ön kabulden yola çıktığımda söyleyeceğim hiçbir şey ontolojik bir içerik taşıyor olamaz.

> Ruh bir şey değildir, "Ben"dir; ve Hegel kendisinin Kant'ın yönü olduğunu iddia ettiği doğrultuda ilerlediğini düşünmektedir, ruhun metafiziksel özelliklerinin ne olduğuyla ilgili sorulardan uzaklaşarak "gerçek özüne" "kendinin-bilincinin kendiyle saf özdeşliğine" ya da "özgürlüğe" (W, 13:32) doğru. Mümkün olan en basit ifadeyle, "kendinin-bilincinin kendisiyle saf özdeşliği" bir öznenin ahlaki, etik ve politik normatif sınırlamalarıyla ilişkisiyle ilgilidir. Bu öyle bir ilişkidir ki sınırlamalar "dışsal" sınırlamalar olarak deneyimlenmez, fakat "içsel"dirler, bana dışarıdan dayatılmazlar, fakat "benim"dirler ve Hegel sıklıkla bu onaylamanın/özdeşliğin şartı olarak normatif gerekçenin "öznenin kendi aklı" olmasını talep eder. Bu özgürlüğü bir diğer yaygın niteleme şekli olan "ötekide kendinde kalmak" ifadesinde gündeme gelenle aynı konudur. Bu, kendinin ötekiyle monist bir tözde birleşmiş oldukları konusundaki bir tür keşifle ilgili bir iddia değildir (bu nasıl bir pratik gerekçe olurdu? Bu bana neden eyleme geçmem için bir gerekçe versin? Hegel nerede böyle bir gerekçe veriyormuş gibi konuşuyor?); bu, eylemimle ilgili gerekçelendirme pratiklerimin paylaşıldığı, eylemimin gerekçelerinin başka bir akıl tarafından kabul edilmesiyle ilgili başarıya ulaşıldığı anlamına gelir. Bütün bunlar Hegel'in ruh ya da zihni herhangi bir tür maddesel-olmayan veya

maddesel olan veya "ne maddesel-olan ne de maddesel-olmayan" töz olarak tanımlamış olmasını imkânsız kılar.[34]

Oldukça yüklü bu alıntıda Pippin'in argümanının pek çok bileşenini bir arada görebiliriz. İlkin ruh ya da tinin bir "şey" olmadığı, dolayısıyla Kant-öncesi metafiziğin uğraşmış olduğu gibi ruhun basitliği ya da karmaşıklığı gibi şeylere özgü özelliklerden hangilerine sahip olduğu gibi tartışmaların anlamsızlığı konusundaki pozisyonundan hareketle tin ya da "Ben-olma"nın kendine özgü ontolojik bir yapısı olmadığı sonucuna varılmaktadır. Argüman kısaca şöyle özetlenebilir: "Ben" bir şey değildir. Öyleyse, töz değildir. Öyleyse kendine-özgü bir ontolojisi yoktur. Bu Hegel'in "şey" ve "töz" gibi kavramlara yüklemiş olduğu özel anlamları göz ardı eden aceleci bir çıkarımdır. "Şey" olmak Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ele aldığı son derece sınırlı bir ontolojik kategoridir. Hegel öznellik, ben-olma, tinsellik gibi son derece karmaşık olguların "şey" kategorisiyle kavranmaya çalışılmasını bir kategori yanlışı olarak görür. Düşünür, Kant-öncesi metafiziği bu temel tespiti yapamamış olduğu için eleştirir. Öte yandan "bir olgu 'şey' değilse, kendine özgü bir ontolojisi yoktur" çıkarımı doğru değildir. Benzer şekilde Hegel klasik metafiziğin "töz" kategorisini de *Mantık Bilimi*'nde kapsamlı bir şekilde ele almakta ve eleştirmektedir. Hegel "töz" kategorisinin de öznellik olgusunu açıklamak için doğru ve yeterli bir kategori olmadığı sonucuna varmaktadır. Öznellik için önce edimsellik kategorisine ve ardından da "kavram" kategorisine geçilmelidir. Hegel kavrama geçişle zorunluluklar alanından, özgürlükler alanına geçildiğini söyler. Bu geçiş aynı zamanda nesnel mantıktan öznel mantığa geçiştir. Dolayısıyla Hegel gerçekten de Pippin ve Brandom'ın düşünmüş olduğu gibi özne olmanın doğasını özgürlük olarak anlamakta ve Pippin'in yukarıdaki alıntıda doğru olarak tespit ettiği gibi özgürlüğü ötekide-kendinde-kalmak olarak düşünmektedir. Özne ötekide-kendinde-kalandır. Bu özne olmanın ontolojik doğasıdır.

Özne'nin ötekide-kendinde-kalma karakteri onun sahip olduğu herhangi bir özellik değil, onu özne kılan temel karakteridir.

34. *A.g.e.*, s. 43.

Pippin, Hegel için öznelliğin ve de tinsellğinin temel karakterinin özgürlük, eş deyişle ötekide-kendinde-kalma olduğu tespitini yapmakta, fakat bunun ontolojik bir tanımlama olduğunu görmekten kaçınmaktadır. Pippin ve Brandom tinsellik alanını normatif alan olarak tanımlamakta, onun salt doğal olgulardan bu normatif karakteriyle ayrıldığını söylemekte haklıdırlar. Fakat bu normatifliğin Hegel için ancak ontolojik bir zeminde ortaya çıkabileceğini göz ardı etmektedirler. Özne ötekide-kendinde-kaldığı için ve kaldığı ölçüde dışsal nedensel ilişkileri içsel ilişkilere dönüştürür ve bunu başardığı ölçüde dışsal ilişkilerinin zorunluluğuna göre değil, kendi normatif otonomisine göre hareket edebilir. Özne ötekide-kendinde-kaldığı ölçüde kendi kendisini belirleyebilmekte ve özgür olmaktadır. Öznenin normatifliğinin ve normatif otonomisinin ortak zemini budur. Bu zemin ontolojik bir zemindir. Aynı zamanda da öznenin özne olmak karakterini belirleyen norm da budur.

Öznenin ötekide-kendinde-kalma karakteri daha en başında vardır; fakat öznenin kendisini içerisinde bulduğu tüm boyut ve bağlamlarda henüz daha somutlaşmamıştır. Bu somutlaşma öznenin entelektüel, tarihsel ve toplumsal eylemlerine bağlıdır. Pippin ve Brandom'ın doğru olarak söylediği gibi bu ancak öznenin bilinçli eylemi sonucunda tarihsel süreçte ve toplumsal bağlamda kazanılan bir yetkinliktir; fakat ancak bunun olanağı öznenin ontolojik DNA'sında daha en başında varolduğu için böyledir. Özne daha en başta deneyimde ötekide-kendinde-kalır. Daha en başında ilk deneyimde belirli bir düzeyde özne nesnede, kendi-olmayanda ya da ötekide kendinde kalmaktadır. Böylece kendi dışındaki nesneyle ilişkisi dışsal bir ilişkiden içsel bir ilişkiye dönüşmektedir. Benim deneyimde nesnemle kurduğum ilişkiyi iki zihinsel-olmayan nesne arasındaki salt nedensel dışsal ilişkiden ayıran benim deneyimimin nesnesinde kendimde kalarak bu ilişkiyi içsel bir ilişkiye dönüştürebilmemdir. Bunu benim deneyimim kılan tam da bu içsel ilişkidir. Nesne bu nedenle benim nesnemdir. Ben de bu nedenle bir özneyim. Burada gözden kaçırılmaması gereken, ayrımın da birlik kadar özsel olduğudur. Benim ötekide-kendimde-kalabilmem için ötekinin benden ayrımının devam etmesi, benim içimde eriyip

gitmemesi gerekir. Ayrım olmadan ötekide-kendinde-kalma ve bu nedenle ne tinsellik ne de onun temel karakteri olan özgürlük gerçekleşemez.

> İstek ve tatmininde ortaya çıkan öz-güven nesne tarafından koşullandırılmıştır; çünkü bu güven ancak bu öteki [nesne] ortadan kaldırıldığı için vardır. Bu ortadan kaldırmanın olabilmesi için, bu öteki olmalıdır. Kendinin-bilinci böylece nesneyle olan olumsuz ilişkisi nedeniyle nesneyi ortadan kaldıramamaktadır, bu nedenle bir kez daha ve daha da büyük bir ölçüde hem nesneyi hem de isteği oluşturur.[35]

Hegel meseleyi net olarak ortaya koymaktadır. Kendinin-bilincinin isteklerini tatmin ederek sürdürülebillir bir tatmin bulamamasının derin nedeni bu ilişkide ötekide-kendinde-kalamamasıdır. İsteğimi tatmin edip nesneyi tükettiğim anda isteğimin nesnesi de ortadan kalkmıştır ve bu ortadan kalkmayla birlikte benim tatminim de son bulur ve kendisiyle ayrımımı ancak onu tüketerek ortadan kaldırabildiğim yeni bir ötekiyle baş başa kalırım. Böylece tekrar bir istek duymaya ve onun da nesnesini tüketmeye yönelirim. Bu sonsuza kadar sürecek Hegel'in "kötü sonsuz" kavramıyla ifade ettiği sonu gelmeyen bir seridir. Kendinin-bilinci isteklerinin peşinden koşup onları tatmin ederek sonu gelmeyen "kompalsif" bir tekrarlamanın içerisine düşmektedir. Kendinin-bilinci ancak bunun bilincine vararak nesnesiyle ilişkisini dönüştürmeli ve tatmini karşılıklı tanınma ilişkilerinde aramaya başlamalıdır; çünkü ancak karşılıklı tanınma ilişkisinde isteklerini tatmin ederek gerçekleştiremediği ötekide-kendinde-kalma karakterini toplumsal bağlamda gerçekleştirmesi ya da somutlaştırması olanaklıdır. Özne ancak karşısında bir başka özne bulduğunda ve onu aynı kendisini bildiği gibi bir özne olarak tanıdığında ve ona bir özne olarak hakkını verdiğinde ötekide-kendinde-kalabilir. Dış dünya ile kendisi arasında bulduğu çelişkiyi sürdürülebilir bir uyuma dönüştürebilmesinin tek yolu budur. Bir başka deyişle, özgürlüğümün koşulu başkalarının da özgür olmasıdır.

35. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Çev. Terry P. Pinkard, §178, Url: http://terrypinkard.weebly.com/phenomenology-of-spirit-page.html, Erişim tarihi: 15 Haziran 2014.

Hegel'in toplumsal düzeyde ele alındığında özgürlüğün ancak bir toplumun içerisinde ve karşılıklı tanınma ilişkileri aracılığıyla gerçekleşebileceğini iddia etmesinin nedeni budur. Hegel'e göre kişiler arasındaki ilişkilerde ötekide-kendinde-kalmanın ilk kez dostluk ve sevgi ilişkisinde ortaya çıktığını söylemesi de unutulmamalıdır. Dostum ya da sevdiğim kişi bir başkasıdır. Ama kendimde kalabildiğim radikal ötekiliği ortadan kaldırılmış bir başkası. Bu kişi benden hem ayrı bir kişidir hem bu ayrılık karşılıklı tanınma, dostluk, sevgi ilişkisi içerisinde ortadan kaldırılır.

> İkileşmesi içerisindeki kavramın birliği, sonsuzluğun kendisini kendinin-bilincinde gerçekleştirmesi, çok-yönlü ve çok-anlamlı bir iç içe geçmedir, öyle ki, bu iç içe geçmenin içerisindeki unsurlar bir yandan birbirinden kesinlikle ayrı tutulmalı, öte yandan, ayrılmamış olarak alınmalı ve bilinmelidir, böylelikle her zaman karşıt anlamlarında alınmalı ve bilinmelidir. Ayrılmış olanın bu ikili anlamı kendininbilincinin özünde yatar, ki bu sonsuz olarak ya da dolaysız olarak bulunduğu belirlenimin karşıtı olmaktır. Bu tinsel birliğin ikileşmesi içerisinde açıklanması bize **tanınmanın** hareketini sunar.[36]

Ötekide-kendi-kalma tarih-dışı bir özellik değildir. Özne kendisini psikolojik, entelektüel, tarihsel, kültürel, toplumsal çok yönlü ve katmanlı bir dizi bağlam içerisinde bulur. Öznenin ötekide-kendinde-kalan olma karakteri henüz işin başında bu bağlamlarda gerçekleşmemiş ve somutlaşmamıştır. Bu gerçekleşme ve somutlaşma öznenin eylemine bağlıdır ve ancak karşılıklı tanınma yoluyla toplumsal bağlamda gerçekleşebilir. Öznenin ya da genel olarak tinin kendi kendisinin ürünü olması kendisini içerisinde bulduğu farklı bağlamlarda öteki-kendinde-kalma statüsünü gerçekleştirip gerçekleştirememesinin öznenin kendi eylemine bağlı olmasından ileri gelir, ontolojik bir yapıdan yoksun olmasından değil.

Hegel'e göre Brandom ve Pippin'in savunduklarının aksine bütün normatif alanı kuran karşılıklı tanınma ilişkileri olamaz. Karşılıklı tanınma ilişkisinin kendisi öznenin daha derin bir normatif ve motivasyonel gereksinimi tarafından kurulmaktadır.

---

36. *A.g.e.*, §178, (vurgu bana ait.)

Özne ötekide-kendinde-kalandır. Bu özelliği henüz öznenin girdiği tüm ilişkilerde somutlaşıp gerçekleşmemiştir. Özne bunu bir yoksunluk ve tatminsizlik olarak yaşar. Karşılıklı tanınma, öznenin bu yoksunluğu ve tatminsizliği toplumsal bir bağlamda ortadan kaldırma sürecidir.

Bu nedenle özne olmanın ötekide-kendinde-kalma olması Pippin'in düşündüğünün tersine özne için bir harekete geçme motivasyonu ve gerekçe verir. Salt toplumsal değil, bireysel psikolojik bir boyutu da vardır. Hegel içgüdü (*trieb*) kavramının temelinde bile bu ontolojik yarılmayı görür. Özne ontolojik doğasıyla kendi tarihsel ve toplumsal varoluşunun bu doğayı gerçekleştirmekteki yetersizliği arasında kalmıştır. Bu, onun, varoluşsal ikiye bölünmüşlüğüdür. Bitmek bilmeyen huzursuzluğunun varoluşsal kaynağıdır. Onun yapıp etmelerinin fenomenolojik serüveninin ikinci-dereceden iç hikâyesi bu arada kalmışlıkla başa çıkma serüveninden başka bir şey değildir. Bizi kendisini içerisinde bulduğumuz tarihsel ve toplumsal bağlamın salt bir türevi olmaktan alıkoyan, normatif otonomimizi güvence altına alan, ötekide-kendinde-kalma ilkesinin daha olgun ifade ve gerçekleşme biçimlerini aramaya iten bu ontolojik motivasyon boyutudur. *Fenomenoloji*'deki her bir bilinç biçimi öznenin ötekide-kendinde-kalan oluşunu artan düzeylerde gerçekleştirmekte ve dolayısıyla kendinin-bilincinin olgunlaşma (*Bildung*) sürecini ortaya koymakta ve bu girişimleri ne ölçüde ötekide-kendinde-kalma normunu gerçekleştirebildikleri açısından bir eleştiriye tâbi tutmaktadır. *Fenomenoloji*'nin her basamağı bu ayrımın farklı bağlamlarda üstesinden gelinerek öznenin ötekide-kendinde-kalma arayışının artarak olgunlaşan aşamalarıdır. Bu olgunlaşma ve özgürleşme, öznenin çabası ve emeğinin sonucudur. Hegel'in Tin'in kendi kendisinin ürünü olması düşüncesinin gerçek anlamı budur:

> Hedef, bilginin artık kendisinin ötesine gitmeye ihtiyaç duymadığı noktaya ulaşmaktır, bilginin kendi kendisine çözüme ulaştığı yere, kavramın nesneye, nesnenin de kavrama karşılık geldiği yere. Bu hedefe doğru ilerleyiş amansızdır, bu yoldaki daha erken herhangi bir durakta tatmine ulaşılamaz.[37]

37. *A.g.e.*, §80.

Tanınma serüveninin bu psikolojik ve motivasyonel boyutu otonomimiz ve özgürlüğümüz için olmazsa olmazdır. Ancak özgürlüğe ihtiyaç duyanlar ve ondan yoksun olduklarında tatminsizlik yaşayıp bu yoksunluğun farkına varanlar özgür olabilirler. Bu motivasyonel ve psikolojik boyut ancak ötekide-kendinde-kalma kavramının ontolojik işleviyle açıklanabilir. Bunun gözden kaçırılması sonucunda Hegel'in yorumlanmasını aşan önemli felsefi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Son bölümde bunları ele alacağım.

Ontolojisiz Normatif Otonomi: Felsefi Sorunlar

Hegel'i Pippin ve Brandom çizgisinde metafizik-olmayan şekilde yorumlama biçimi Hegel düşüncesini doğru şekilde yansıtmadığı gerekçesiyle bir dizi Hegel uzmanı tarafından eleştirildi. Yukarıda ben de bu yorumlama biçiminin sorunlarından bazılarına değindim. Fakat yeni-Hegelciler açısından birincil amaç Hegel'in felsefesinin en doğru yorumunu ortaya koymaktan çok, çağdaş felsefenin iç sorunlarının aşılmasında ya da genel olarak çağdaş entelektüel sorunların çözümlemelerinde onun yaratıcı kavramsal yaklaşımlarından faydalanmaktı. Bu nedenle bu yorumun tarihsel Hegel'i ne kadar doğru yansıttığı kadar güncel felsefi sorunlara ne ölçüde ışık tutabildiği, öznellik ve özgürlük gibi temel kavramlarla ilgili en temel sezgilerimize ne ölçüde doyurucu bir cevap verebildiği yönünden de değerlendirilmesi gerekir. Burada önemli gördüğüm birkaç temel soruna değinmek istiyorum.

Pippin'in yukarıda ele aldığımız temel argümanını yeniden hatırlayalım: "Bu ayrımın kendisi, ontolojik bir ayrım değil, tarihsel ve normatif bir ayrımdır..."[38] Başka bir ifadeyle, doğatin ayrımının kendisi toplumsal olarak belirlenmiş ve tarihsel olarak şekillenen bir ayrımdır. Bu Pippin'in normatiflikle ilgili genel tutumuyla tutarlıdır. Eğer bütün normlar ontolojik bir referanstan yoksun bir şekilde toplumsal ve tarihsel olarak belirleniyorsa, bu durumda neyin doğal, neyin tinsel ya da zihinsel olduğunu belirleyen normun kendisinin de tarihsel ve

38. Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, s. 61.

toplumsal olarak belirlenmesi gerekir. Bu nedenle bu ayrımın kendisi tarihsel ve toplumsal olarak dönüşüme açıktır. Pippin, örneğin belirli toplumsal ve tarihsel koşullarda ağaçların doğal nesneler değil, normatif bağlamda ele alınması gereken "kişiler" olarak ele alınabileceğini ya da depresyon ve birtakım suç oluşturan davranış biçimlerinin normatif olarak ele alınması gereken bilinçli davranış biçimleri değil, nedensel olgular olarak ele alınıp yönetilmesi (kimyasal ya da elektriksel uyarılmalardan faydalınan yöntemlerde olduğu gibi) gereken olgular olarak değerlendirilebileceğini belirtir.[39] Bu yaklaşıma göre bu konularda belirleyici olan toplumsal tanınma ilişkileridir. Bir ağacın normatif bir kişi mi yoksa salt doğal bir olgu olarak mı ele alınması gerektiğinin toplumsal ve tarihsel bağlamdan bağımsız olarak cevaplanması olanaklı değildir. Farklı toplumlar farklı tarihsel koşullar içerisinde bu sorulara farklı cevaplar verecektir. Neyin normatif olup neyin olmadığı böylece bulanıklaşmaktadır. Brandom ve Pippin açısından bu ciddi bir sorun oluşturmayabilir ve genel normatiflik teorileriyle tutarlı görünecektir.

Buradaki asıl sorun ontolojik tez ve ona eşlik eden özgürlüğün motivasyonel boyutu dışlandığında ortada sağlam bir normatiflik, tanınma ve özgürlük teorisi kalmamasında yatar. Bunu bir düşünce deneyinden hareketle daha net anlayabiliriz. Baskıcı, ayrımcı ve şiddet dolu bir ortamda Görece isimli bir ülkede doğan Göreli isimli bir çocuk düşünelim. Görece toplumu sadece baskı ve şiddet dolu olmasın, aynı zamanda baskıyı, ayrımcılığı ve şiddeti normatif olarak yüceltsin. Görece'de haberleşme ve bilgi alma kaynaklarının da olmadığını varsayalım. Dolayısıyla Göreli'nin içerisinde büyüdüğü toplumun bizim için baskı ve şiddet dolu olan normatif yapısı dışında başka normatif yapıları tanıma imkânı olmadığını da varsayalım. Göreli gelişimi süresince içerisinde olduğu toplumun normatif yapısını içselleştirecek ve bunlar doğrultusunda toplumsal rol ve ilişkiler geliştirecektir. Göreli'nin bu toplumda başarılı olduğunu, toplumun baskıcı, ayrımcı, şiddet dolu normatif yapısını içselleştirip bu normlar açısından başarılı eylemlerde

39. *A.g.e.*, s. 61.

bulunduğunu ve Görece'nin diğer bireyleri tarafından tanınıp toplum içerisinde saygın bir konum elde ettiğini düşünelim. Çocuk yetişkin olmuş ve içerisinde varolduğu tarihsel ve toplumsal bağlamın normatif içeriği açısından başarılı tanınma ilişkileri kurmuştur. Bir de bu toplumun "özgürlük" ismini taşıyan bir normu olduğunu düşünelim. "Özgürlük" normunun Görece'deki anlamı güç, iktidar ve ekonomik imkânlara sahip olmak olarak tanımlanmış olsun, öyle ki bu toplumun normlarına göre kim daha fazla güç, iktidar ve ekonomik imkânlara sahipse onun daha fazla "özgür" olduğu kabul edilsin. Bu imkânlara belirli bir düzeyin altında sahip olanlar için de "özgür-değil" densin. Bu durumda bu toplumun içerisinde başarılı olup bu normların şartlarını fazlasıyla yerine getirip bir dizi ayrımcı, baskıcı ve şiddet-dolu pratiğin sonunda güç, iktidar ve geniş ekonomik imkânlar sahibi olmuş Göreli için gerçekten özgürdür diyebilir miyiz? Göreli'nin bilip tanıdığı özgürlükle ilgili tek norm kendi toplumuna ait olan "özgürlük" normu. Göreli bu normun şartlarını yerine getirdi ve bu şartları yerine getirmiş olduğu toplumun diğer fertleri tarafından tanındı. Bu durumda Göreli tartışmasız olarak "özgür"dür. Peki, Göreli gerçekten özgür müdür? Brandom-Pippin'in normatif çerçevesinde bu anlamsız bir sorudur; çünkü bütün normlar ancak içerisinde bulunduğum toplum tarafından tanınarak kullanıma giriyor. Dolayısıyla özgürlük normunu Görece'ye uygulayamayız. Orada geçerli olan tek norm "özgürlük". Peki bu durumda Brandom-Pippin normatiflik tutumunun elinde ciddi bir özgürlük kavramının olduğunu söyleyebilir miyiz?

İkinci soru bence daha da önemli. Göreli'nin en azından ilkesel olarak kendi özgürlük yoksunluğunun farkına varabilmesi mümkün müdür? Bu yoksunluktan dolayı bir tatminsizlik yaşaması mümkün müdür? Girmiş olduğu toplumsal ilişkilerin başarılı karşılıklı tanınma ilişkileri olmadığını anlaması, dolayısıyla özgür olmadığını kavraması mümkün müdür? Eğer özne olmanın Hegel'in savunmuş olduğu gibi ontolojik ve de motivasyonel bir boyutu varsa, bu ontolojik yapıyla tarihsel ve toplumsal koşullar arasındaki çelişki Göreli açısından bir yoksunluk duygusunun kaynağını oluşturur. Özgürlüğün motivas-

yonel boyutu olmadan özgürlükten yoksun kişi bu yoksunluğu hissedemez ve içinde bulunduğu normatif bağlama radikal bir eleştiride bulunacak motivasyonu kendi içinde bulamaz. Göreli yoksunluk duygusunu önce deneyimler sonra da bilincine varıp üzerinde düşünürse, Göreli'de bir özgürlük bilincinin ortaya çıkması olanaklıdır.

Özgürlüğün bu çok önemli motivasyonel boyutunu şu abartılı örnekten hareketle daha açık ortaya koyabiliriz: Örneğin açlık, susuzluk ve uykusuzluk gibi kavramları karşılıklı tanınma ilişkilerine indirgeyemeyeceğimizi kolayca görebiliriz. İçinde bulunduğumuz toplumdaki karşılıklı tanınma ilişkileri nasıl belirlenirse belirlensin aç ya da sussuz olan kişi bunu hissedecek ve bu ihtiyacı gidermenin bir yolunu arayacaktır. "Sen aç değilsin" ya da "biz bu toplumda açlık kavramını başka şekilde anlıyoruz" diyerek kişinin açlığını ortadan kaldırmak mümkün olmayacaktır. Özgürlüğü sağlam bir kavram olarak kurmak istiyorsak onun da açlık, susuzluk gibi bedensel bir ihtiyaç olmasa da toplumsal kabul ya da anlaşmalara indirgenemeyen temel bir motivasyonel zemini olduğunu söyleyebilmemiz gerekir. Özgürlükten yoksun olan insanın hangi toplum içerisinde olursa olsun, özgürlük ona öğretilmemiş ya da çarpık bir şekilde öğretilmiş de olsa bir gün bir şekilde bu yoksunluğu önce hissedebilmesinin sonra da kavrayabilmesinin olanaklı olması gerekir. Oysa özgürlük salt karşılıklı tanınma ilişkilerinden ibaretse ve belirli bir toplumdaki kabullerden ibaretse böyle bir olanak nasıl ortaya çıkacak? Pippin haklıysa özgür olarak tanınıyorsan, özgürsün. Tartışma bitti. Aç insanın siz ne derseniz deyin "ben açım" diyebilmesi gibi özgürlükten yoksun insanın da "siz ne derseniz deyin ben özgür değilim" diyebilmesi gerekir. Bu yoksunluğun deneyimlenebilmesinin zemini ancak özgürlüğün ontolojik ve de dolayısıyla motivasyonel bir boyut taşımasıdır. Eğer elimizde sağlam bir özgürlük kavramı ve özgürlükçü düşünce varsa ve özgürlüğü; felsefi, politik ve varoluşsal açıdan ciddiye alıyorsak, özgürlüğün ontolojik ve motivasyonel bir boyutu olduğunu kabul etmeliyiz. Eğer bu boyut yoksa, özgürlük; felsefi, politik ve varoluşsal yönden önemli bir kavram değildir. Diğer herhangi bir kültürel yapı-

dan/çerçeveden farkı yoktur. Pippin pozisyonunun bir kültürel göreceliliğe dönüşme riski taşıdığının farkındadır ve böyle bir yorumun yolunu kesmek istemektedir:

> Bunun sadece bizim oyunumuzda bir gerekçelendirme olarak kabul edilenlerin gerekçelendirilebilir sayıldığı ve bunun da sadece biz böyle yaptığımız için geçerli olduğu, kendini beğenmiş bir kültürel pozitivizme giriş olmadığını söylemek önemlidir (...) (Sadece biz böyle yaparız demek hiçbir zaman pratik bir gerekçe sayılmaz). Fakat bu pozisyon kabul etmediğimiz bir gerekçelendirmeyle karşılaştığımızda, örneğin eş ve çocukların babanın malı kabul edilmesinin gerekçelendirilmesi gibi, bu iddiaya onların akıl yürütmeler uzamındaki bir hamle olarak ele almak ve kişi olmanın geniş anlamını, doğal hak ve bunun adil olmadığını ileri sürmek ve ikna etmeye çalışarak cevap vermek dışında bir pratik seçeneğimiz yoktur (Aksi takdirde öznelere özne olarak davranmamış oluruz). Bu durumda "kültürel farklılıklara saygı"yı da bu ilkenin kendisine de gerekçelendirilebilir olarak anlamadığımız sürece eylem (ya da eylemsizliğimizi) gerekçelendirecek bir norm olarak almamız mümkün değildir. [40]

Benzer sorun radikal toplumsal eleştiri bağlamında da ortaya çıkmaktadır:

> Bu Hegel'in bir toplumun kurumsal yapısını bir bütün olarak eleştirilebilmesi için yeterli alan bırakıp bırakmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Neuhouser buna (Neuhouser 2000, s. 225) radikal toplumsal eleştiri adını vermektedir. Bu zor bir sorudur, zira Hegel kesinlikle radikal toplumsal eleştirinin yanındadır, nesnel olarak, toplumsal bir yaşam biçimi gerektirdiği tutarsız taahhütlerin sonucu olarak yıkılır (Sokrates örneğinde olduğu gibi). Diğer durumlarda (dinsel görüş ayrılığı konusundaki meşhur tartışmasında olduğu gibi §270R (RP, 415ff.; PR, 291ff.) böyle bir eleştiriye izin vermektedir fakat bu örnekte böyle bir eleştirinin modern toplumsal düzene gerçek bir tehdit oluşturmadığını varsaymaktadır. Eğer soru toplumsal düzenin rasyonel olduğu ve güçlü eleştirinin düzenin altını oyduğu bir durumda Hegel böyle bir eleştiriye tümüyle engelsizce izin verilmesini destekleyecek midir? ise, cevap hayır olacaktır.[41]

40. *A.g.e.*, s. 266.
41. *A.g.e.*, s. 266.

Buradaki asıl sorun Hegel'in radikal toplumsal eleştiriye olanak tanıyıp tanımadığı değildir. *Fenomenoloji*'deki her aşama ve hatta sistemin her aşaması içkin eleştiri yoluyla bir önceki aşamanın, düşünme biçiminin ve dolayısıyla normların radikal bir eleştiriye tutularak geride bırakılması ilkesine dayalıdır. Sorun tarihsel Hegel'in radikal toplumsal ve de kavramsal eleştiriye olanak tanıyıp tanımamasından çok Pippin'in Hegel'inin bunu nasıl yapabildiğidir. Eğer bütün kavramlar normlardan ibaretse, normlarsa toplumsal karşılıklı tanınma ilişkilerinden başka bir şey değilse, nasıl olup da böyle bir dünyada radikal toplumsal, kavramsal ve de normatif eleştiride bulunabileceğim bir muammadır. *Fenomenoloji*'nin yazarı nasıl olup da bir yandan bütün normların, kavramların ve rasyonalitenin toplumsal tanınma ilişkilerinden ibaret olduğunu düşünürken diğer yandan fenomenolojik süreçte bir kavramsal bağlamdan diğer kavramsal bağlama tümüyle içkin radikal rasyonel eleştiri yoluyla geçebilmenin mümkün olduğunu düşünebilmektedir? Görülmesi gereken şudur: Tümüyle tarihselliğe ve toplumsallığa indirgenemeyecek ve bu nedenle de kendine has ontolojik bir statüsü olan ve motivasyonel bir işlev yüklenebilen bir proto-normatifliğin öznelliğimin kurucu bir unsuru olduğunu kabullenmediğim sürece otonomi, özgürlük ve radikal bir eleştiri üretme kapasitesine sahip bir rasyonelliğin ortaya çıkması mümkün değildir.

Yakın dönem Hegel yorumlarında çok genel olarak iki ana eğilimin belirleyici olduğu söylenebilir: 1) Hegel'in metafizik tutumunu ciddiye alıp daha çok onu geleneksel-muhafazakâr bir düşünür olarak okuyanlar, 2) Hegel'in tanınma, toplumsallık, özgürlük gibi kavramlara yaptığı vurguyu merkeze alıp onun metafizik düşüncesini de dışlayarak, Hegel'de toplumsal kimlik ve tercihlere saygılı, bütün rasyonel etkinlikleri günün sonunda toplumsal bir etkinlik olarak anlayan bir eğilim bulanlar. İkinci yorum çizgisi Hegel'de belirli çağdaş düşünme şekilleri açısından elverişli bir düşünür buluyor. Buna göre özgürlük genel olarak "toplumsal tanınma ilişkileriyle belirlenen kimlik ve tercihlere" saygılı olmak, bu kimliklerin taleplerinin gerçekleşmesinin önünü açmak ve de arzu edilen statülerin elde edilmesi için başarılı karşılıklı tanınma ilişkilerine girebilmek

olarak düşünülüyor. Ben bu yorum çizgisini tarihsel Hegel'le uyumsuz ve de üstelik öznellik ve özgürlük kavramlarını hem kavramsal hem de pratik olarak kurabilme konusunda yeterli imkânlardan yoksun buluyorum. Bu çalışmada ben bir yandan Brandom-Pippin yorum çizgisini açıklayıp eleştirirken diğer yandan hem tarihsel Hegel'e hakkını verdiğini düşündüğüm hem de çağdaş ilgiler yönünden onun önemini daha da belirgin hale getirdiğine inandığım üçüncü bir yorum hattının temel öğelerini ortaya koyma çabası içerisine girdim. Özgürlük ve tanınma kavramlarını merkeze alıyorum; fakat bu kavramların ontolojik bir teze dayandırılmadıkları takdirde soyut ve içeriksiz kaldıklarını savunuyorum. Hegel'in ontolojisini doğru sonsuzluk ve ötekide-kendinde-kalma kavramını temel alarak yorumluyor ve otonomi, özgürlük, kendilik gibi olguların kurucu öğesinin bu kavramda ortaya çıktığını düşünüyorum.

Ontolojiden korkmayan bir okuma Hegel'in ötekide-kendinde-kalma kavramında somut ve kapsamlı bir özgürlük kavramını bulacaktır. Bunun için Hegel'in ontolojiden tam olarak ne anladığını kavramak önemlidir. Bu öte yana ait tarihsel-olanın, toplumsal-olanın dışında kalan bir metafizik anlayışı değil, varoluşumuzun her boyutunun derin karakteri üzerinde ikinci-dereceden bir düşünmedir. Biz kimiz ve ne istiyoruz? Özgürlüğümüz büyük ölçüde bu soruya verdiğimiz cevapla ilgilidir. Bu soruya verdiğimiz cevabın diğer özneler tarafından tanınması özgürlüğümüzün toplumsal düzeyde gerçekleşmesi için gereklidir. Fakat bu soruya verdiğim cevabın kendisi salt toplumsal ilişkiler tarafından belirleniyorsa, henüz daha işin başında gerçekleşmesi söz konusu olan bir özgürlük potansiyel olarak da olsa ortada yok demektir. İşte bu nedenle Hegelci düşünce metafizik eğilimlerine rağmen değil, onlar sayesinde özgürlükçüdür, bir özgürlük ontolojisidir. Merkezinde ötekide-kendinde-kalma kavramı yatan bu özgürlük anlayışı bugün de güncelliğini korumaktadır.

Hegel'in dünyası Marx'ın ve yakın zamanda ondan oldukça farklı bir bağlamda Rolf-Peter Horstmann'ın bize hatırlatmış

olduğu gibi ters yüz olmuş bir dünyaydı.[42] Hegel de bunun farkındaydı ve bilinçli olarak *Fenomenoloji*'nin belki de en önemli geçişlerinden birini oluşturan kendinin-bilincine geçişi anlattığı alt bölüme o meşhur başlığı koymuştu: "Altüst-olmuş Dünya". Eğer dünya ve içindeki yerimizle ilgili sıradan algımızın en derinlerinde ters giden bir şeyler olduğuna dair bir sezginiz yoksa, Hegel'in düşüncesi her zaman tuhaflığını ve tekinsizliğini koruyacaktır. Oysa özgürlüğün yeni bir aşamasını aramak için ters yüz olmadan daha azının yeterli olmayabileceğine dair bir sezgi taşıyorsanız, Hegel düşüncesinin labirentleri içerisinde yeni bir ilham aramaya devam etmek iyi bir fikir olarak görünebilir. Böyle bir arayışa ilham veren ve günümüzün içinden çıkılmaz görünen ötekiyle-karşılaşma sorunlarına ışık tutan yeni-Hegelcilerin "habis" metafizikten arındırdıkları iyi huylu Hegel değil, özgürlüğün temelinde öznelliğin mutlak olumsuzluğunu gören, özgürlüğü ötekide-kendinde-kalmak olarak anlayan Hegel ve onun spekülatif düşüncesidir.

42. Rolf-Peter Horstmann, "Substance, Subject and Infinity: A Case Study of the Role of Logic in Hegel's System", *Hegel. New Directions*, Ed. Katerina Deligiorgi, Cromwell Press, 2006, Trowbridge, s. 69-84.

Yeryüzünde Felsefe: Şeyla Benhabib'de Etik Yaşam ve Kozmopolitanizm

Zeynep Savaşçın

Giriş

Immanuel Kant *Teori ve Pratik*[1] metninde, pratik aklın yasasında temellenen teorinin, diğer bir deyişle ahlak metafiziğinin, bireylerin özel alandaki ahlaki eylemleri, yurttaşların politik ve hukuki örgütlenmeleri içindeki eylemleri, son olarak da, dünya yurttaşlarının kozmopolitik varoluşlarına ilişkin eylemleri üzerinde nasıl iş gördüğünü açıklamaya girişir. İnsan eyleminin bu alanları arasındaki ayrım ve ilişkisellik, modernizmin kurucu modeli olan ulus-devlet ve onun kamusallık alanının, bir yandan giderek güç kazanan küreselleşmenin etkileri, diğer yandan bu modelin sunduğu yurttaşlık anlayışının gerilimleri ve açmazlarıyla sınandığı günümüzde, ahlak ve politika felsefeleri için merkezi bir sorun olarak ortada duruyor. Bu anlamda eleştirel felsefe geleneğinin temsilcilerinin de dahil olduğu, liberalizm ve cemaatçilik arasındaki tartışma, yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren uzun bir süre belirleyici oldu. Bugün bu tartışma güncelliğini tümüyle kaybetmiş değil, ne var ki eskisi kadar etkili de değil. Bunun nedenlerinden biri, belki de dünyanın giderek daha az barışçıl bir yer haline gelmesi ve demokrasinin giderek kan kaybetmesi sonucunda, çağdaş toplumlarda, soyut yurt-

1. Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, Der. ve Çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 33.

taşlık anlayışı ile kültürel, etnik, dinsel vb kimlikler arasındaki gerilimin de ötesine geçen bir sorunun, yurttaşlık kavramının içinin boşalmasıyla bir yurttaşlık krizinin açığa çıkmış olmasıdır. Eleştirel Teori geleneğini, özel olarak da Jürgen Habermas'ın iletişimsel etik projesini takip eden Şeyla Benhabib'in eserleri, kendi düşüncesinin de dahil olduğu bu tarihsel süreci takip etmek açısından çok zengin bir kaynak oluşturur.

Kant'ın kozmopolitanizm mirasını, "etik yaşam" kavramını merkeze alan bir Hegelci geleneğin içinden yeniden güncelliğe taşıyan Benhabib'in düşüncesi, günümüz toplumlarında ve çağdaş teorilerde, politikanın, hukukun ve etiğin alanlarının karşılıklı taleplerini ve iddialarını sorunsallaştırarak, kendi tanımıyla "etkileşimsel bir evrenselcilik" anlayışının imkânlarını sorgularken, Kant'ta ayrılmış olan üç alan arasındaki kesişmeyi ön plana çıkarır. Eleştirel Teori geleneğinin içinden, onun imkânları ve sınırları üzerine yeniden düşünerek, bu evrenselcilik anlayışını niteleyen etkileşimselliğe hakkının tam anlamıyla teslim edilmesine yönelik çaba –düşünürün *Zor Zamanlarda İnsan Hakları: Buhran Çağında Haysiyet* adlı eserinde savunduğu "yanılsamasız kozmopolitanizm"[2] tasavvurunun koşulu tam olarak budur–, Hegel'in Kant'ın ahlak felsefesine yönelttiği eleştirinin, bugün yeniden verimli kılınabilecek unsurlarına ilişkin bir sorgulamayı hareket noktası olarak belirler. *Eleştiri, Norm ve Ütopya* adlı eserinin girişinde, Eleştirel Teorinin felsefeye atfettiği ve kendisinin takipçisi olduğu "kültür ve toplumun değişen koşullarında akılsallığın, otonominin ve düşünümün anlamını yeniden gözden geçirme"[3] görevini hatırlatırken, bu görevin, teorinin süreklilik ve kopuş momentleri arasındaki dengenin kurulmasına ne denli bağlı olduğunu vurgular. Bu momentler teorinin geleceği tasavvur etme biçimine ilişkindir. Norm'u tarihsel bir *süreklilik* içine yerleştiren "tamamlanma politikası", "adalet, eşitlik, sivil haklar, demokrasi ve kamusallık" ilkelerinin edimsel kılınmasıyla şimdinin tamamlanacağı

2. Şeyla Benhabib, *Zor Zamanlarda İnsan Hakları: Buhran Çağında Haysiyet*, Çev. Barış Yıldırım, Koç Üniversitesi Yay., İstanbul, Ekim 2013.
3. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya, Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme*, Çev. İsmet Tekerek, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 33.

bir gelecek anlayışı ortaya koyarken; ikinci moment, "dostluk, dayanışma ve insan mutluluğu"na ilişkin talepleri ön plana çıkaran, Benhabib'in "biçim değiştirme politikası" diye adlandırdığı bakış açısına yaslanan "ütopyacı bir kopuş"a olanak verir.[4] Bugün savunulabilir bir evrenselcilik anlayışının, "Aydınlanma evrenselciliğinin metafizik varsayımlarının ötesine"[5] geçebilmek için, bu süreklilik ve kopuş arasındaki dengeyi kurması önemlidir. Felsefenin Eleştirel Teori içinde kazandığı görevin, böyle bir denge arayışı üzerinden sürdürülmesi, Benhabib'i, Habermas'ın iletişimsel etik teorisini, günümüz toplumlarının içinden geçtiği dönüşümlerde ve çağdaş teorilerde şekillenen otonomi ve akılsallık yapılarının ışığında yeniden değerlendirmeye yöneltir.[6] "Norm" ve "ütopya", başka bir deyişle "adalet" ve "mutluluk" arayışları arasındaki dengenin sorunsallaştırılması onun eserlerini kateder ve kolektif otonomi ile insan hakları arasındaki gerilime ilişkin bir tartışmaya uzanır.

Benhabib'in kendi tanımıyla, "feminist düşünce, demokratik teori ve kıta felsefesinin kesişimi"nde[7] yer alan çalışmalarını özgün kılan, bu düşünce etrafında oluşturulan çok katmanlı bir felsefi diyalog-tartışma-hesaplaşma ufkuna yaslanan ve bu yönüyle bir anlamda kendisi de diyalojik olarak oluşturulmuş olan, gözden geçirilmiş ve yenilenmiş bir iletişimsel etik anlayışını önermesidir. Söz konusu diyalog ve tartışmalar, karşılıklı birbirini tamamlayan ve belirleyen iki yön üzerinden gerçekleşir. Benhabib bir yandan, Hegel, Kant ve Arendt'in düşünceleriyle olan bağını hem bir süreklilik hem de bir kopuş ilişkisi olarak açıklığa kavuşturur, diğer yandan ahlak ve siyaset felsefesi alanındaki çağdaş teorilerin ortaya attığı tartışmaları kendi sorgulamasına dahil ederek, iletişimsel etik teorisini, postmodernizm, cemaatçilik ve feminizmin süzgecinden geçirir. Birinci yönelim kökenlere ilişkin bir hesaplaşmayı içermesi bakımından Benhabib düşüncesinin felsefe tarihi içindeki temellerini yansıtırken,

4. *A.g.e.*, s. 32.
5. *A.g.e.*, s. 22.
6. *A.g.e.*, s. 35.
7. Seyla Benhabib, "Renverser la dialectique de la raison : le réenchantement du monde", *Où en est la théorie critique?*, Ed. Emmanuel Renault, La Découverte, Paris, 2003, s. 4.

ikincisi, çağdaşlarla bir hesaplaşma olarak, tesis edilen iletişimsel etik anlayışının, günümüz toplumlarında ön plana çıkan ahlaki ve politik sorunlar, koşullar ve taleplere cevap verebilme kabiliyetinin ölçüldüğü bir izlek oluşturur. Benhabib'in teorisinin etrafında şekillendiği "etkileşimsel evrenselcilik", "somut öteki", "demokratik yinelemeler" gibi kavramların anlaşılması açısından, düşüncesinin birbirine paralel biçimde gelişen bu iki odağının açıklığa kavuşturulması önemlidir.

Hegelci Köken: Süreklilik ve Kopuş

Şeyla Benhabib, düşüncesinin Hegel felsefesiyle kurduğu ilişkiyi, bir yandan Eleştirel Teorinin Hegelci kökenlerini sorgulamak, diğer yandan içkin eleştirinin Hegel'den devralarak iletişimsel etik projesine yöneltmesi gerektiğini düşündüğü soruları ve itirazları belirlemek suretiyle, *Eleştiri, Norm ve Ütopya* adlı eserinde ortaya koyar. Bu soru ve sorunlar, dar çerçevede ele alındığında, Benhabib'in, Hegel'in Kant eleştirisini Habermas'ın iletişimsel etik anlayışına yönelik olarak yeniden formüle ettiği bir tartışmaya denk düşer. Ancak, daha geniş bir çerçevede, Eleştirel Teorinin, "kurumsal adalet"e, dolayısıyla normatif önermelerin geçerliliğine odaklanan yönünün, iyi yaşama ilişkin içeriklere yönelik bir temalaştırmayla tamamlanmasını öngören bir tartışmanın hareket noktasını da oluşturur. Her durumda, Benhabib'in düşüncesi Hegel felsefesinin *sistem* kurucu yönünün değil, *eleştirel* yönünün takipçisidir. Bu da aslında Hegel'in, tikel ve evrenselin uzlaşımı olarak ortaya koyduğu (bir "kesinlik" belirlemek anlamında) çözüme değil, ortaya attığı (tartışmaya açmak anlamında) sorulara yöneldiği, onları toplumsallığın çağdaş deneyimleri ve düşünümleri açısından yeniden temalaştırdığı, içeriklendirdiği anlamını taşır. Bu sorular Hegel'in gençlik eserlerine kadar geri götürülebilecek, yasa ve yaşam arasındaki ayrıma dair temel bir tartışma etrafında toplanabilir.

Hegel'de yasanın yaşama dışsallığı teması, onun Kant eleştirisinin de temel uğrakları olan formalizm, dualizm, etkisizlik ve bireyselcilik eleştirilerine uzanan, *Tinin Fenomenolojisi*'yle birlikte hem toplumsallaşmanın tarihsel uğraklarının hem de

onlara eşlik eden felsefi düşüncenin çözümlenmesinin anahtarı olarak bir süreklilik sergiler. Genç Hegel "yasayı yaratmış olan ancak 'edim' dir, yasanın hükmü bundan sonra yürürlüğe girer"[8] dediğinde yaşamın içinde, dünyayla ve diğer insanlarla ilişkilerde kurulan karşılıklılığın, yasanın tesis ettiği karşılıklılıktan önce geldiğini vurgular. Onun ilk yazılarında, insanın dinin *dışsal* yasası karşısında köleleşmesine yapılan vurgu, *Doğal Hukuk* makalesinde, deneyci doğal hak teorilerine karşı geliştirilen eleştiride, insanın "kendi doğasının diktası altında köleleşmesi" olarak yeniden biçimlenir. Bu teorilerde "olgu karşıtı soyutlama"yla ulaşılan ve verili kabul edilen insanın doğal durumu, etik yaşam içindeki gerçek, canlı ilişkilerin ve etkileşimin yerine "dışsal bir uyumu" dayatır.[9] Benzer biçimde, Hegel aynı eserde Kant ve Fichte felsefelerine yönelttiği eleştiride, etik yaşamın ahlak ve yasallık, ahlaki niyet ve ahlaki eylem[10] arasındaki bölünmüşlüğünü hedef alır. Felsefi düşüncede kendini ele veren bu bölünmüşlük, canlılığını yitirmiş, kendini toplumsal yaşamın dinamiğinde ve bireylerin karşılıklı eylemlerinde var ettiğini unutmuş, olumlulaşmış (kesinlik kazanmış) (*positivity*) bir yasanın modern toplumlardaki hükmüdür. Bu noktada Benhabib, Hegel'in felsefesinin eleştirel boyutunun "içkin" niteliğini gözlemler. Hegel'in eleştirisinin aynasında "[m]odern doğal hak teorileri, ekonomik etkinlik alanının temellendirildiği yasal ve ahlaki ilkeleri geliştirir: [E]mpirizmle sergilenen araççı kamusal yaşam fikri ve Fichte'nin yasalcı görüşü bu durumun uygun ifadesidir."[11] Modern çağın düşüncesi, toplumuna damgasını vuran bölünmüşlüğü yansıtır:

---

8. G.W.F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Çev. Olivier Depré, Vrin, Paris, 1997, s. 251; G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Baenden* VII, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1971, s. 340. Eser bundan böyle *Werke* ve cilt numarası ile anılacaktır.

9. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 46-7.

10. *Fenomenoloji*'deki ifadesiyle "yargılayan bilinç" ve "eyleyen bilinç" arasındaki bölünme de yasa ve yaşam arasındaki bölünmenin bir ifadesidir. *Doğal Hukuk* makalesinin öncesinde, Frankfurt dönemindeki yazılarda, Hegel'e göre Kant ahlakında yasanın akılda temellenmesi, "efendisini kendi içinde taşıyarak" kendi kendinin kölesi olması şeklinde değerlendirilir. Bkz. Hegel, *Werke* I, s. 323.

11. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 50.

> Modern sivil toplum, evrenselin tam karşısına bireyi, politikanın karşısına ekonomiyi, etik yaşamın karşısına ahlakı çıkarırken, modern çağın felsefesi bu tarihsel-toplumsal içeriği, kavrayış karşısında duyular, irade karşısında eğilim, özgürlük karşısında zorunluluk gibi kavramsal dikotomiler aracılığıyla ifade eder.[12]

Doğal Hukuk makalesinde tespit edilen bu içkin eleştiri, bütünün işleyişinin bireylerin de anlam evrenini oluşturması beklenen, yasanın kaynağını yeniden yaşamın içinde bulacağı bir toplumsallık anlayışından hareket eder ve "aklın kavrayabileceği 'şeffaf' bir yaşam tarzının normatif imgesi üzerinde temellenir."[13] Böyle bir "şeffaf etik yaşam" kavrayışı, Hegel'in düşüncesinde, Benhabib'in "öznelerarasılık" olarak adlandırdığı perspektifi açığa çıkarır. Bilincin deneyimi, öznenin tarih içindeki deneyimlerinin serimlenmesi olduğu ölçüde, hatta bu deneyim *Fenomenoloji*'nin okuruna "biz" diye hitap edilerek aktarıldığı ölçüde, aynı perspektif, *Tinin Fenomenolojisi*'nde de takip edilebilir.[14] Ne var ki, Hegel'in modern toplum ve düşüncenin içindeki bölünmeyi aşmak adına önerdiği çözüm, *Fenomenoloji* öncesi eserlerde Antik Yunan sitesinin sunduğu "bütünleşik etik yaşam" ideali tarafından belirlendiği, *Fenomenoloji*'yle başlayan Tin felsefesindeyse, normatif unsur ancak, dışsallaştırma etkinliğiyle kendi tarihini yaratan ve o tarihten dolayımlanarak kendine dönen kolektif tekil öznenin, eş deyişle Tin'in bakış açısına yerleşerek fark edilebildiği için, "öznelerarasılık" perspektifi, kendini filozofun görüşüne açan "özneleröte silik" perspektifinin ardında silikleşir. Sonuç olarak, Hegel'de bu ikinci perspektifin galip geldiğini düşünen Benhabib, tarihin *Fenomenoloji*'de kazandığı nihai anlamı kastederek, "[i]nsan çoğulluğunun tecrübesi, 'Tin' denilen özneleröte bir öznenin hafızasına indirgenir"[15] diye yazar. Düşünür özneleröte silik perspektifinin, Hegel'de eylemin çalışma modeli üzerinden belirlenişiyle nasıl örtüştüğünü göstererek, öznelerarası bakış açısının, Hegel'in etik yaşam teorisi açısından nasıl bir sorun yarattığını fark etmemizi sağlar.

12. *A.g.e.*, s. 51.
13. *A.g.e.*, s. 53.
14. *A.g.e.*, s. 72.
15. *A.g.e.*, s. 81.

> Tinin ve filozofun söyleminin bakış açısından her şey Tinin "çalışma"sı olarak görünür. Hâlbuki insani eylem, niyet ve sonuç arasındaki uyuşmazlığın asla yok edilemeyeceği bir diyalektiğe sonsuza dek hapsolmuştur.[16]

Benhabib'e göre, özellikle nesnel Tin'den mutlak Tin'e geçişle birlikte, her şeyin Tin'in çalışması olarak değerlendirilmesi, insan eyleminin de bu model temelinde düşünülmesi, eylemin "failin özünü ya da doğasını dışavurma, ilan etme, açınlama ve açığa çıkarma rolü"yle sınırlanmasına neden olur.[17] İnsani eylemin taşıdığı "yorumsal belirlenmemişlik"[18], Tin'in, tarihteki kendi etkinliği içinden, hem Töz hem Özne olan *parçalanmaz bütünlük*te yeniden kendine dönüşü önünde bir engeldir. Tekil öznenin kendisine özdeş tarihinin anlamı da tektir, bu anlam çoklu anlamalara ya da hatırlamalara, çatışma ve çelişkilere geçit veremeyeceği için, onu kuran eylem de, amaçları ve sonuçları arasında bir belirlenmemişlik mesafesine geçit vermez. Oysa, der Benhabib, "belirlenmemişlik", dolayısıyla çatışma ve çelişki de, etkileşime dayalı insan eyleminin, öznelerarasılığın tam kalbinde yer alır.

> Bu bakımdan failin bakış açısı, kendi yaptığına ilişkin kendi yorumu, ilgi kurulabilecek tek şeymişcesine, "yanlış yorumlama"dan bahsetmek bile yanlışa götürür. Ne yaptığımızı, ötekilerin eylemlerimizi nasıl anladığına, yorumladığına, bu eylemlere hangi tepkileri verdiğine göre öğreniriz çoğunlukla. İnsan eylemleri nesne ve şeylere benzemediği için, faillerin ya da "çalışma"larının mülkiyetinde değildir.[19]

---

16. *A.g.e.*, s. 122. Axel Honneth de toplumsal çalışmanın bilincin özgürleşme süreci olarak yüceltilmesine karşı çıkar; ancak toplumsal tanınmadaki rolünün de gözden kaçırılmaması gerektiğini dile getirir. Axel Honneth, "Die soziale Dynamik von Missachtung", *Das Andere der Gerchtigheit, Aufsätze zur paraktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, s. 105; "La dynamique sociale du mépris", *Habermas, La raison critique*, Çev. R. Rochlitz ve C. Bouchindhomme, Cerf, Paris, 1996, s. 234.
17. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 139.
18. Eylerken sahip olduğum niyetler ile onun sonuçları, diğerlerinin benim eylemime bakışları ve onun üzerindeki değerlendirmeleri arasındaki mesafe.
19. *A.g.e.*, s. 122-3.

Hegel'de öznelerarası ve öznelerötesi bakış açıları arasındaki bu ikilik, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*'nın merkezinde yer alan problem açısından çok belirleyici bir aşamaya ulaşır. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, aslında *Fenomenoloji*'yle başlayan içkin Kant eleştirisinin[20] sonuçlarının en belirgin biçimde ortaya konduğu eserdir. Hegel, burada artık "nesnel tin" altında yerini alan yeni etik yaşamda[21], ahlaki bilinci de içerecek şekilde, bireyler ve toplum arasındaki uzlaşmanın normatif yapılarını açığa çıkarır. Ahlaklılığın bakış açısı ya da ahlaki görüş, toplumsal etkileşimin somut yapıları içinde, "etik bir tutum"[22] olarak gerçekleşir, kendi hakikatine kavuşur. Sivil toplumun ihtiyaçlar sistemi ve korporasyonlar üzerinden örgütlenişiyle oluşan karşılıklı tanınma ilişkileri, bireysel hak ve öznelliğin hayata geçtiği zeminler haline gelir.[23] Benhabib'in okuması, etik yaşamın normatif temeli söz konusu olduğunda, tüm bunların arkasında öznelerötesi bakış açısının bir kez daha onaylandığını göstermeye çalışır. Çalışma[24] olarak eylem

20. Bkz. Louis Carré, "Hegel lecteur de la troisième *Critique* dans *Foi et savoir*: l'idée suprême d'un entendement intuitif", *Revue Philosophique de Louvain*, 111(3), 2013, s. 529.

21. Kervégan "Bir Nesnel Tin Öğretisi olarak Fenomenoloji" okumasında etik yaşamın tarihini anlatan bu eserde yer almayan, ama *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin konusu olan "başka bir *Sittlichkeit* daha olacaktır" der. Nesnel Tin ya da *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde ortaya konulduğu haliyle "etik yaşam", kendini hem kendinden önceki etik yaşamlardan hem de dünya tarihine havale edilmiş olan ardıllarından ayırarak tesis eder. Bu etik yaşam özgürlüğün belirlenimleriyle şekillendiği ölçüde yenidir ama aşılamaz değildir. Bkz. Jean-François Kervégan, "Figures du droit dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La *Phénoménologie* comme doctrine de l'esprit objectif", *Revue Internationale de Philosophie, La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Ed. Michel Meyer, Sayı 2, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, s. 213. Bu yenilik Hegel'in şu sözlerinde özetlenir: "Sivil toplum modern dünyanın bir yaratısıdır, sadece bu dünya İdenin tüm belirlenimlerine haklarını tanır"; Bkz. G.W.F. Hegel, *Werke* VII, s. 339.

22. Tutum kavramı "Gesinnung" karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu kavram etik yaşam içinde konumlanmış bireyin, davranışlarına o konumdan kaynaklanan bir zihniyetle yön vermesi anlamını taşır.

23. G.W.F. Hegel, *Werke* VII, s. 359.

24. Hegel'in sivil toplumunda çalışma ve tanınma arasındaki ilişki için bkz. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999 ve J.P. Deranty, "Théorie de la valeur, travail et reconnaissance: l'ontologie sociale dans les écrits d'Iéna", *Hegel à Iéna*, Ed. Jean-Michel Buée ve Emmanuel Renault, ENS Éditions, Paris, 2015.

modelinin öne sürülmesinin, böylece insani eylemin yorumsal belirlenmemişliğinin dışlanmasının bir sonucu da *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde "hak"kın "varlık"[25] olarak tanımlanmasıdır.

Hukuk felsefesinde "hak" kavramı, yasallık içinde tanınmış olan hakka, hukuki olana değil, normatif olana gönderimde bulunur ve etik yaşamın aile, sivil toplum, devletten oluşan her üç alanını da kapsar. Böylece Hegel, bir kez daha, yaşamın içinde gerçekleşen ve bir hakka karşılık gelen ilişkilerin, yasallığın çerçevesiyle sınırlanmasının mümkün olmadığını göstermiş olur. Ancak bu kez, "hak" ifadesiyle birlikte "normatif gerçekliğin temelinde özgürlük olduğu"[26]nu ortaya koyarak bunu yapar. Hak, özgürlüğün gerçekleşmesi, mevcudiyeti, eş deyişle "İdea olarak özgürlük"[27]tür. Hakkın bu şekilde tanımlanması, etik yaşamın alanlarının her birinde insanların eylemini belirleyen kurumların ve pratiklerin aynı zamanda eyleyen bireylerin gerçekleşmiş özgürlüğü olduğu anlamını taşır. Axel Honneth'i takip ederek[28], bu durumu bireysel özgürlüğün toplumsallığın akılcı yapılarında kurulan tanınma ilişkileri üzerinden gerçekleşmesi olarak okuyabiliriz. Ancak Benhabib, özgürlüğün gerçekleşmesi olarak hak tanımının normatif temelinin bu tanınma ilişkilerinden çıkarsanamayacağını, bu gerçekleşmenin koşullarının, eş deyişle toplumsallaşmanın akılcı yapılarının hangileri olduğunun, bir

25. G.W.F. Hegel, *Werke* VII, s. 80. Aslında burada "varlık" kavramı yerine "mevcudiyet" kavramının seçilmesi daha doğru olacaktır; ancak bu Benhabib'in vurgulamak istediği nokta açısından bir farklılık yaratmaz. Hak, gerçekleşmiş, fiiliyat kazanmış özgürlüktür, dolayısıyla bir konumdan itibaren kendini var eden, hatta Axel Honneth'le birlikte söyleyebileceğimiz gibi, özgürlüğün belirlenimlerini içeren tanınma alanlarına ilişkin hak olarak anlaşılır.

26. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 126.

27. G.W.F. Hegel, *Werke* VII, s. 80. Bu tanım Hegel'in Kant'ın otonomi ilkesinin *korunarak* aşılmasının en belirgin ifadesidir. Aşılması gereken Kant'ta form olarak evrenselliğin içeriğe dışsallığıdır. İçeriğin düşünülmüş içerik olarak yeniden sahiplenilmesi anlamında edimsellik kazanmış özgürlük, iradenin kendini verili içerikten soyutlayabilmesiyle mümkündür. "Özgürlük, içeriğin yok edilişi ya da bastırılışı değil, yeniden şekillendirilişi, ele geçirilişi ve vazedilişidir." Hak ise "iradenin kendini özgür kavrayışı" olarak Kantçı moment ile onun aşılması anlamında "bu özgürlüğü dünyada gerçekleştirişi arasındaki mütekabiliyet ilişkisinde yatar" bkz. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 127.

28. Bkz. Axel Honneth, *Les Pathologies de la liberté, Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Çev. Franck Fischbach, Editions La Découverte, Paris, 2008.

kez daha öznelerötesi perspektiften belirlendiğini öne sürer. Bunun anlamı şudur: modern etik yaşam içinde sivil toplum, bireylere, ihtiyaçlar sistemi ve korporasyonlar üzerinden, tanınma ve özgürleşme alanları açar, birey bu alanlarda toplumsal etkileşime katılarak kendini gerçekleştirme imkânı bulur, ne var ki bu kendini gerçekleştirme ve özgürleşmenin koşulları olarak karşılıklılık, etkileşim ve dayanışmayı içeren kurumlar ve pratikler ancak öznelerötesi bakış açısından meşrulaştırılabilir.[29] Benhabib'e göre, Hegel'in sivil toplumunda bireyin toplumsallığın yapıları içinde var olarak ve onlar tarafından belirlenerek, yine de kendini tümüyle gerçekleştirebilmesi, ancak bu tür bir meşruiyetin sunabileceği bir imkândır[30]: "Hak teriminin asıl mantığına göre hak, der Benhabib, normatif bakımdan neyin geçerli ve değerli sayılması gerektiğini belirleyen bir öznelerarası taleptir."[31]

Şüphesiz Hegel'de etik yaşamın alanlarının karşılıklı tanınmanın gerçekleştiği alanlar olarak belirlenmesi, bir talep olarak "tanınma"nın koşulu olan öznelerarasılığın bu hak kavramında içerildiği şeklinde yorumlanabilir; yine de Benhabib'in altını çizdiği nokta, etik yaşama dair hangi koşulların tanınma ilişkilerinin gerçekleşmesi için gerekli olduğunu çözümleyenin "gözlemci düşünürün bakış açısı" olduğudur. Benhabib'in de kabul ettiği gibi, Hegel'de "özgür kişilik hakkı perspektifini oluşturan ahlak görüşü yerini kolayca etik yaşama bırakmaz; öznellik ve vicdan hakkını temsil ederek bu yaşamın içinde var olabilir."[32] Soru Hegel'in bu öznellik hakkına, etik yaşamın anlam dünyasının yaratılmasında, varolan düzenin sorgulanması ve dö-

29. Bernard Bougeois'nın Hegel'in sivil toplumunda açığa çıkan eylemi değerlendirdiği yorumu da benzer bir eleştiri içerir: "(...) ahlaklılıkta eylem halindeki tekilleşmenin evrenselleştirilmemesi eylemin başarısızlığına yol açarken, etik yaşam içinde bu tekilliğin edimsel biçimde evrenselleşmesi, bu eylemin tam olarak eyleyen niteliğini ortadan kaldırır, eş deyişle eylemi yok eder. (...) yapıp etmeleri kendilerine tahsis edilmiş organik biçimde birbirine bağlı rollerin basitçe güncellenmesine denk düşen bireyler arasında gerçek bir etkileşim artık hiçbir şekilde mevcut değildir" bkz. Bernard Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, Vrin, Paris, 2000, s. 267.

30. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 128-32, 140.

31. *A.g.e.*, s. 131.

32. *A.g.e.*, s. 112.

nüştürülmesinde kurucu bir rol atfedip atfetmediğidir. Modern etik yaşamın, bireylerin karşılıklı etkileşimlerinde açığa çıkan talepleri içinden mi, yoksa bu taleplerin ardında ya da üstünde bir mevcudiyet alanı olarak mı tesis edildiğidir. Hegel, sivil toplumun kurumlarında "bireyin ahlaki ve ekonomik alandaki özbelirlenim hakkına sahip çıkar"; ancak öznelerötesi bakış açısı, bu "özbelirlenim hakkını politik alana doğru genişletip, modernitenin çift yönlü kazanımlarını yakından inceleme"sine engeldir.[33] Bunun da ötesinde, sivil toplumdaki ihtiyaçlar sistemini, bireylerin eylemlerinin ardındaki mantığa kör oldukları, yasaları onlar "tarafından talep edilmemiş" bir etkinlikler bütünü olarak sunmuş, dayanışmayı temel alan korporasyonların göreviniyse, bireyleri ihtiyaçlar sisteminin yıkıcı etkilerine karşı korumaktan ibaret kılmıştır.[34] Sivil toplumun kurumları, bu kurumlara ve normlara ilişkin itirazların ve taleplerin dile getirileceği bir öznelerarası etkileşim alanı oluşturmaktan çok uzaktır. Aksine, "ihtiyaçlar sistemi, *Doğal Hukuk* makalesinden

33. Axel Honneth'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* üzerine yaptığı okuma, aslında Benhabib'in okumasının aksi yönünde ilerler ve etik yaşamın alanlarında özgürlüğün öznelerarası koşullarını açığa çıkarmayı amaçlar. Ancak Honneth, ihtiyaçlar sistemi ve dayanışmanın, birbirlerinden çok farklı tanınma ilişkileri ortaya koymalarına karşın, Hegel tarafından sivil topluma özgü iki kurucu yapı olarak düşünülmesi ve devletin "kamusal özgürlüğün" gerçekleşeceği bir alan olarak ele alınmamış olması nedeniyle Hegel'i eleştirdiğinde, bu eleştirinin belli açılardan Benhabib'in eleştirisiyle örtüştüğü düşünülebilir. Ancak Honneth'in bu eleştirisi, hukuki düzenlemeleri temel alan tanınma alanı ile dayanışmayı temel alan tanınma alanının birbirinden ayrılması gerektiğine ilişkin bir düşünceden hareket etmesi noktasında, Benhabib'in Hegel'i takip ederek eleştirdiği ahlak ve adaletin alanları arasındaki ayrım üzerinden de değerlendirilmelidir. Bkz. Axel Honneth, *Les Pathologies de la liberté*, s. 123-5. Ayrıca dayanışmayı sağlayan korporasyonların ne tam olarak sivil toplumda ne de henüz devlette yer alan, bu ikisi arasındaki dolayımı oluşturan kurumlar olarak değerlendirildiği, Honneth'in yorumunu destekleyen bir okuma için bkz. J.-P. Lefebvre ve P. Macherey, *Hegel et la société*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, s. 49. Ayrıca, Honneth ve Benhabib'in toplumsal özgürlük anlayışlarını değerlendiren, burada dile getirdiğimizden farklı bir yorum için bkz. Dana Schmalz, "Social Freedom in a Global World: Axel Honneth's and Seyla Benhabib's Reconsiderations of a Hegelian Perspective on Justice", *Constellations*, Cilt 26, Sayı 2, 1 Haziran 2019, s. 301-17(17), Url: https://www.academia.edu/38103450/Social_Freedom_in_a_Global_World_Axel_Honneths_and_Seyla_Benhabibs_reconsiderations_of_a_Hegelian_perspective_on_justice.

34. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 133.

bu yana Hegel'i kederlendiren çatallanmayı (*Entzweiung*) etik yaşamın tam merkezinde kurumsallaştırır."[35] Başka bir deyişle, yaşam dünyası bir kez daha "sistem" ve onun bağıntısı olarak "yasallık" tarafından ele geçirilir.

Benhabib'e göre, Hegel düşüncesinin öznelerarası perspektifini gerçek anlamda açığa çıkaran uğraklar Kant'ın ahlak anlayışına yönelttiği eleştiriler oldukları için, bunlar "evrenselleştirilebilirlik ilkesinin prosedüral eleştirisi", "kurumsal yetersizlik eleştirisi" ve "Kantçı ahlak psikolojisinin eleştirisi" olarak üç başlıkta incelenir. Evrenselleştirilebilirlik eleştirisinde, Hegel, Kant'ın doğruyu söyleme, alınan borcu geri verme ya da fakirlere yardım etme örneklerindeki yükümlülüklerin yerine getirilmesinin ancak bir bağlam içinde, bir anlam dünyasında var olan koşullardan itibaren mümkün olabileceğini öne sürer.[36] Dolayısıyla bu içeriğe başvurmaksızın ilkenin yalnızca kendisi eylemin maksimini belirlemeye yeterli değildir. İçerik tümüyle dışarıda bırakılıp, evrensellik ilkesinin kendi kendiyle çelişmezliği savunulduğunda, bu ilke ahlak maksimleri yaratan ya da onları test eden bir prosedür olarak gereksizdir, eğer bu içerik hesaba katılıyorsa, ilke kendi kendisiyle çelişir. Her ne kadar Hegel'in maksim ve yasa arasındaki bağı çelişmezlik ilkesi üzerinden değerlendirmesi, Kant'ta pratik aklın yasa koyuculuğunu yanlış okumak anlamına gelse de[37], bu durum, eleştiride açığa çıkan

35. *A.g.e.*, s. 133.

36. G.W.F. Hegel, *Werke* III, s. 314-20.

37. Buradaki sorun, ilk olarak *Doğal Hukuk* makalesinde dile gelir. Kant ahlak yasasını hem içeriksiz kılmış hem de erdem ve hak ödevlerini tanımlamıştır. Oysa Kant'ta bu ödevler ahlak yasasının içeriğini belirlemezler. Aynı zamanda "ödev olarak düşünülmüş bir *erek*" üzerinden tesis edilirler. *Kants Werke* Akademieausgabe, Berlin, VI, s. 394-5, vurgu metinde. Eser bundan böyle AK ve cilt numarasıyla anılacaktır. Bu ödevlerde, maksimin formu evrenselleştirilebilirlik ilkesi, maddi yanıysa aynı zamanda ödev olarak düşünülen erektir, tıpkı insanlık ideası ya da cumhuriyet ideası gibi. Diğer bir deyişle, örneğin hak ödevleri, kendinde erek olarak toplumsallığın normatif ilkelerini belirler, hukukun içeriğini değil; onlar bu ereği gerçekleştirmek için eylemlerimizi yönlendirmesi gereken ilkeleri oluştururlar. Hegel'in okumasında bu durum göz ardı edilir. Maksimin yasaya uygunluğunun yerini eylemin yasaya uygunluğu alır. Bkz. Bernard Bourgeois, *Le Droit naturel de Hegel*, Vrin, Paris, 1986, s. 189-92. Benhabib de bu tür bir "teleolojik okuma"nın imkânını belirtir: H.J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, University of Pennsylvania Press,

"form ve içerik diyalektiği"nin ortaya koyduğu sorunu önemsizleştirmez. Benhabib, Hegel'in eleştirisinin zayıf noktalarını kabul etmekle birlikte, "evrenselleştirilebilirlik prosedürünün statüsü ve doğru yorumu ile ilgili sorular hâlâ ortadadır"[38] diye yazar. İleride göreceğimiz gibi, Benhabib kendi evrenselcilik anlayışını belirlerken, onu bu eleştirinin süzgecinden geçirir.

Kurumsal yetersizlik eleştirisindeyse, Hegel'de etik yaşamın *değerlendirici* bir kategori olarak taşıdığı normativiteyi fark etmek önemlidir. Bir yandan "normatif kural ve ölçütler, kurumsal ve toplumsal pratiklerin *kurucusudur*", diğer yandan kurum ve pratikler üzerinde "*düzenleyici*" bir etkiye sahiptirler. Bu düzenleyici görev aynı zamanda etik yaşamın canlılığının koşuludur, onlar bireyler için "inandırıcı ve canlı bir gerçeklik olmayı sürdürmezse, toplumsal yaşam üzerine 'kesinlik' (positivity) çöker."[39] Hegel'in kurumsal yetersizlik eleştirisi, etik yaşamın birbirleriyle ilişkilendirerek bütünleştirdiği normatif alanların Kant'ta birbirlerinden koparılmışlığını sorgular. Bu noktada Benhabib, Hegel'in etik yaşamın "hukuki alana" indirgenmesine yaptığı itirazı hatırlatır. Etik yaşamda soyut hak ve ahlaklılık, eş deyişle "ahlak görüşünün birbirinden ayırdığı nesnellik ve öznellik" edimselliklerini kazanarak buluşurlar. Oysa *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin "Ahlaklılık" bölümünde tartışıldığı üzere, olan ve olması gereken arasındaki ayrım ahlaki failin eylemini sürekli bir başarısızlığa mahkûm eder. "Etik yaşam, ahlaki eylem diyalektiğini, ancak özneler arasında paylaşılan kurumsal eylem bağlamında olduğunda çözebilir; bireyin eylem ve amaçları ancak toplumca paylaşılan kurallar ve anlam örüntüleri çerçevesinde ötekiler tarafından tanınabilir."[40] Yukarıda da vurgulandığı gibi, ahlak görüşü bu anlamda etik yaşamda edimselleşir ve içerilir, bunun aksine etik yaşam normların ölü bedenine dönüştüğündeyse, "dünya yeniden olgusallığa, olan'a indirgenir."[41] Hegel'in, sıklıkla yanlış anlaşılmış olan, "akılcı

Philadelphia, 1971, s. 149.

38. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 108.

39. *A.g.e.*, s. 111.

40. *A.g.e.*, s. 113.

41. *A.g.e.*, s. 113.

olan edimseldir ve edimsel olan akılcıdır"[42] sözü tam olarak etik yaşamın canlılığına gönderimde bulunur.

Son olarak Kantçı ahlak psikolojisinin eleştirisi, ahlak ve arzular, ödev ve mutluluk arasındaki çatışmaya itiraz eder. Bu itirazda, "ötekiler tarafından toplumsal olarak tanınma ve ahlak açısından gerçeklenme"nin "benin oluşumu için vazgeçilmez" kılınması, öznelerarasılık perspektifinin, Tinin kendine özdeşliği ardında silikleşse de yitip gitmediğinin işaretidir. Aslında Hegel *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin "Ahlaklılık" bölümünde, "öznenin *olduğu* şey, *onun eylemler dizisidir*"[43] diye yazar. Bunun anlamı, iradenin öznelliğinin eylemin yöneldiği amaçlardan ve açığa çıkardığı anlam dünyasından koparılamayacağıdır. Böylece Kantçı ahlaki görüşün ancak eylemde edimsellik kazanacağını, öznenin verili olandan soyutlama yapabilme momentinin, bu verili olanın düşünülmüş bir içerik olarak yeniden ele geçirilmesi momentiyle tamamlanabileceğini gösterir. Özne eyleminde arzularının, ihtiyaçlarının oluşturduğu kendi tikelliğini düşünümleyerek akılcı kılar ve gerçekleştirir. Hegel'e göre öznenin eyleminde kendi amaçlarını tatmin etme, gerçekleştirme hakkı onun özgürlüğünün en somut tanımıdır ve Benhabib'in de vurguladığı gibi Hegel bu hakta modernitenin ayırıcı niteliğini görmüştür. Öznellik hakkının bu şekilde ortaya konuluşu, "bireyin eylemlerinin ahlaki değerinin ötekiler tarafından gerçeklenmesi ve tanınması"na vurgu yaptığı ölçüde öznelerarası perspektifi ön plana çıkarır.

Genel hatlarıyla aktardığımız bu Hegel okuması, Benhabib'in düşüncesinde çift yönlü bir role sahiptir. Hegel'de öznelerarası perspektifi boğan öznelerötesi bakış açısının yol açtığı, toplumsallığın içkin eleştirisinin önünü tıkayan engellerin açığa çıkarılması Benhabib'in düşüncesinin hareket noktalarını belirler. Bu hareket noktalarından ilki, düşünüre göre Hegel'in Tin felsefesinin gölgesinde kalan öznelerarasılığı yeniden canlandırmış olan Habermas'ın iletişimsel etik teorisidir. Öte yandan, Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirilerin yeniden formüle edilmesi

42. G.W.F. Hegel, *Werke* VII, s. 24, vurgu metinde.
43. *A.g.e.*, s. 233, vurgu metinde.

ve iletişimsel etik projesine yöneltilmesiyle bu projenin gözden geçirilmesi söz konusu olur.

Ötekinin Ötekiliği

Eleştiri, Norm ve Ütopya'da Eleştirel Teorinin Hegel'den Habermas'a uzanan yolculuğunu takip eden Benhabib, Marksizm'de eylem modeli olarak çalışma ve öznelerötesi bakış açısının sürdürüldüğünü düşünür. Çalışma modeli öznenin etkinliğini etkileşimsel bir etkinlik olarak görmeye engeldir. Bu modelde ötekiyle ilişki, iletişim etkinliğinde olduğu gibi bir karşılıklılık şeklinde değil, bir yan yana, hatta karşı karşıya konumlanma olarak tezahür eder.

> [Ç]alışma etkinliği modelinin *telos*'u etkileşim ya da iletişim değil, ya dışsallığın şekillendirilişi ya da bu şekillendirme süreci sayesinde Benin öz ya da doğasının ötekilere ilan edilişidir.[44]

Marx, Hegel'de Tin adı altında yer alan tekil özneyi metafizik zemininden kurtarır ve insanlık zeminine taşır; ancak "sınıf" kavramı altında kolektif tekil öznelliği korumaya devam eder. Benhabib, Marx'da eleştirinin toplumsal epistemolojiye ilişkin iki çözümleme hattında ilerlediğini ve bunların iki farklı kriz teorisine denk düştüğünü gösterir. Teori, kapitalist sistemin "işlevsel mantığındaki başarısızlığı" ortaya koymaya yöneldiğinde gözlemci-düşünürün perspektifine yerleşir, bundan farklı olarak "yaşanan yabancılaşma, sömürü, haksızlık fenomenleri"ni çözümlemeye yöneldiğinde öznelerarasılık perspektifini devreye sokar.[45] Sistemsel kriz perspektifi, "kurtuluşu mevcut düzene içkin çelişkilerin çözümlenişi olarak" gören bir tamamlanma politikasına işaret eder. Yaşanan kriz perspektifiyse, yaşanan tecrübelerin, "normatif gelecek idealinin ışığı altında" anlamlı kılınması anlamında "radikal yeni ve radikal öteki"nin düşünülmesine, dolayısıyla bir "biçim değiştirme politikası"na yönelir.[46] Ne var ki Benhabib'in düşüncesine göre Marx, sonuç olarak

44. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 99.
45. *A.g.e.*, s. 164.
46. *A.g.e.*, s. 187-93.

"kendini-gerçekleştirme ve kendini-dışavurma etkinliği" olarak değerlendirdiği otonomi anlayışında, özne-nesne ilişkisine yaslanan bir özne felsefesine ayrıcalık tanıdığı, "özne-özne ilişkileri boyutundan ve eylemin toplumsal bağlamından uzaklaştığı"[47] için, bu iki perspektifi sentezlemekte başarısız olur. Hem Hegel hem de Marx'ta, öznelerötesi perspektif ya da özne felsefesi tarafından dışlanan şey insani çoğulluk ve uzlaşmaya kurban edilen ötekinin ötekiliğidir.

> Son çözümlemede, işlevsel kriz dilini, ıstırap çeken, aşağılanan, ezilen, mücadele eden ve direnen tecrübenin diline çevirme başarısını yakalayan bir teori "eleştirel teori" adını almayı hak eder.[48]

Benhabib, teorinin bir yandan işlevsel ve açıklayıcı, diğer yandan normatif boyutları arasındaki bu dengenin kurulmasına yönelik çabayı Adorno ve Horkeimer'ın düşüncelerinde takip eder. Yirminci yüzyıla damgasını vuran sosyalizm ve faşizm, "burjuva devrimleri mirasının *tamamlanışı*" biçimi altında geçmişle bir süreklilik ilişkisini savunulamaz hale getirmiş, böylece Eleştirel Teori de araçsal aklın eleştirisi dahilinde radikal anlamda yeni olana yönelmek, "radikal öteki"ni düşünmek gibi bir görev üstlenmiştir.[49]

Adorno ve Horkheimer *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde, aklın doğa üzerinde kurduğu hâkimiyetin, Aydınlanma'nın özneyi otonom kılma vaadini gerçekleştirmek şöyle dursun, insanın kendi üzerindeki hâkimiyetine dönüşerek otonom kişiliğin tümüyle kayboluşuna neden olduğunu savunur. Öteki olarak doğanın baskılanması, aynı zamanda öznenin kendi içindeki ötekiliğin bastırılması anlamında aklın bir tahakküm aracına dönüşmesi[50] özdeşlik mantığını zirveye taşır. Burada artık

47. *A.g.e.*, s. 178-9.
48. *A.g.e.*, s. 187.
49. *A.g.e.*, s. 193-4, vurgu bana ait.
50. Benhabib bu noktada *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ndeki muğlaklığa işaret ederek, "aklı bizzat doğasında tahakküm aracı olarak gören Adorno ve aklın sahip olduğu kurtuluşçu güçleri mevcut koşullarda kaybetmiş olduğunu kabul eden Horkheimer" arasındaki görüş farkını vurgular. *A.g.e.*, s. 214.

otonomi "kendini-gerçekleştirme değil, kendini-bastırmadır"[51], özdeşlik bu bastırma sayesinde mümkün olur. Benhabib'e göre, Adorno ve Horkheimer'ın düşünceleri, otonomi kavramının psikanalitik açıdan yeniden formüle edilişi ve insan etkinliğinin mimetik etkinlik modelinde düşünülmesi açısından bir ortaklık içerir. Her iki düşünür de, Hegel'in Kant eleştirisini takip ederek, otonomi ve kendini bastırma arasındaki bağı açığa çıkarmak için ödev ve eğilim arasındaki çelişkinin çözümlenmesine başvurur. Ancak araçsal aklın eleştirisini radikal bir noktaya taşıyan, böylece özne felsefesi ve onda ortaya konan özdeşlik mantığına vurucu darbeyi indiren Adorno'dur. "Horkheimer aşırı bastırmayı toplumsal olarak gerekli bastırmadan ayırt etmek için psikoanalitik teoriyi kullanırken, Adorno doğa üzerindeki tahakküm devam ettiği müddetçe toplumsal bastırmanın sona ermeyeceğini öne sürer."[52] Horkheimer'ın ayrımı, onun ahlak yasasının yerini alacak bir "toplumsal düşünüm"ü ileri sürmesinin bir sonucuyken; Adorno, yerine başka bir düşünüm tarzı önermeksizin düşünümü amaçladığı özdeşlik nedeniyle eleştirir.

Ne var ki özdeşliğin radikal biçimde reddedilişi Ben ve öteki arasındaki ilişkilenmenin bir etkileşim, bir karşılıklılık içinde değerlendirilmesine olanak vermez. Adorno'nun düşüncesinde, öznenin ötekilikte kendi kalabilmesi ancak mimetik etkinlik modelinde yakalanabilir; başka bir deyişle otonominin imkânı estetik tecrübede açığa çıkar. Adorno ütopyayı "kurban-edilemez-özdeşlik-olmayan" olarak tanımladığında, özdeşlik mantığına kurban edilmemiş olan ötekiyle uzlaşma, "[ö]znenin ötekilikte-kendi olabilme yeteneği, öznenin kendini 'Naturschöne' –'doğal-güzel'in– estetik tecrübesinde unutabilme yeteneğine tekabül eder."[53] Bunun anlamı, politik, ahlaki ve hukuki ilişkilerin alanının, Hegel'in tanımıyla nesnel tinin alanının, artık kurtuluşun alanı olarak, başka bir deyişle otonominin gerçekleşeceği alan olarak görülmediğidir. "[K]urtuluş momenti"nin "mutlak

51. *A.g.e.*, s. 240.
52. *A.g.e.*, s. 189, 260.
53. *A.g.e.*, s. 268.

tin alanına –sanat ve felsefe–" taşınması, uzlaşma arayışından[54] vazgeçildiğine değil, uzlaşmanın nesnel tin içinde gerçekleşmesinin imkânsızlığına işaret eder. Benhabib'e göre, ütopyayı estetik alana taşıyan eleştiri, "mevcut tahakküm ve baskı ilişkilerini eleştirmemizi sağlayacak"[55] normatif içerikli bir otonomi anlayışı sunamaz. Nesnel tinin alanından bu kaçış, özdeşlik mantığı karşısında yeni bir öznelerarasılık modeli önermek yerine, benin kendini ötekine teslim ederek kendini ötekinde bulması anlamında estetik tecrübede yakalanan uzlaşımı amaçlar. Oysa "[ö]zdeşlik mantığının asıl olumsuzlanışı, Ben'e her noktada Benin salt bir izdüşümü ya da Benin uzantısı olmayıp bağımsız bir varlık, başka bir Ben olduğunu hatırlatabilecek bir 'öteki'yle ilişkiyi belirtmelidir."[56]

Benhabib, 1998 yılında Tel Aviv'de Frankfurt Okulu üzerine yaptığı bir konuşmada, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde kişinin otonomisine yönelik tehlikeyi vurgulayan Adorno ve Horkheimer'ı, "giderek daha da yıkıcı bir hâl alan ben ve öteki arasındaki ayrışma sürecini" ıskalamakla eleştirir ve şöyle der: "Kant alınmasın ama otonominin başarısızlığa uğramasının öncelikli nedeni, ahlak yasasına uyma konusundaki yetersizlik değil, ötekinin ötekiliğini kendi karşısında bir tehditten başka bir şey olarak görmedeki yetersizliktir."[57] Öznelerötesi öznenin sunduğu bütünleşme ve uzlaşımın elinden kurtarılması gereken şey, ötekinin *ötekiliği*dir. Benhabib'e göre diyalektiğin hakikati, ötekine özdeşlikte yitip gitmiş benliğinin iade edilmesinde yatar.[58]

> "Ötekinin kurban-edilemez-özdeş-olmayışı"na dair ütopya, özdeşliğin ancak farklılıkla kurulabildiği, Ben ve öteki arasındaki hudutların sürekli yeniden tanımlanışıyla korunabildiği [iletişim alanında] aranmalıdır. Bu adım ise eleştirel teorideki 'epistemolojik kopuş'tan –çalışma

54. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, "doğal-güzel" tecrübesinde ötekiyle uzlaşmanın bir olumlama, kesinlik içermemesidir. "'Doğal-güzel' antitezdir, toplumun antitezi ve belilenmemişliğinden dolayı belirlenimin antitezidir."
55. *A.g.e.*, s. 273.
56. *A.g.e.*, s. 279.
57. Seyla Benhabib, "Renverser la dialectique de la raison: le réenchantement du monde", s. 75-92.
58. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey, Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992, s. 336.

> etkinliği modeline ait öncüllerden kopuş ve iletişimsel öznelerarasılığa yönelişten– başka bir şey değildir.[59]

Ancak iletişimsel etik içinde özdeşlik ve farklılığın özdeşliğinin bu tersine çevrimi, Hegelci düşünceden tümüyle uzaklaşmak anlamına da gelmez. Aksine, Hegelci düşünce, öznelerarasılığa dayanan bir normativite düşünebilmenin imkânını kendi içinde barındırır. Bu imkân, Hegel'in sözleşmeci geleneğe ve Kant'a yönelttiği eleştirilerde içerilmiştir ve Benhabib'in "somut öteki" anlayışı felsefi kökenini orada bulur.

> Genelleştirilmiş öteki ve somut ötekinin(lerin) konumu, bir uçta ahlaki kişiler olarak herkese gösterilen evrensel saygıdan, öbür uçta bizim en yakın ilişki içinde bulunduğumuz kimselerin bizden talep ettiği ve bize gösterdiği özen, dayanışma ve içtenliğe kadar uzanan kesiksiz bir çizgide var olduğu düşünüldüğü takdirde, o vakit geleneksel evrenselci teorilerde yasal alanın imtiyazlı kılınmasının ve başka her şeyi dışlayacak şekilde adalet ilişkileri üzerinde yoğunlaşmasının değiştirilmesi gerekir.[60]

Bu, kamusal tartışmanın sadece yasallık ve adalet alanına ilişkin bir tartışma olarak ele alınmasına, dolayısıyla en çok da liberal teorilere yapılmış bir itirazdır. Benhabib'in etkileşimsel evrenselcilik düşüncesinin, Kant'ta ayrıştırılmış olan pratik aklın alanlarının, "somut öteki" anlayışı üzerinden bir arada düşünüldüğü bir kamusallık alanını kapsayacağı açıktır. Benhabib, "etik hayat, haklara sahip genelleştirilmiş ötekilerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerden çok daha fazlasını kapsar"[61] diyerek "somut öteki" kavramının Hegelci "etik yaşam" anlayışında köklenişine işaret eder. Elbette Benhabib'in "öznelerarası talepler" olarak kozmopolit haklara da açılan düşüncesi, Hegel'in etik yaşam düşüncesinin sınırlarını aşar. Ancak Benhabib zaten etik yaşamı belirlenmiş kurumlar, normlar ve pratikler etrafında örgütlenmiş bir bütün olarak değil, konumlu bakış açılarımızdan, dünyada

59. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 280.
60. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 30.
61. *A.g.e.*

çoğulcu var oluşumuzu nasıl kavramamız gerektiğine dair bir arayışın, sorgulamanın ütopyacı yönü olarak düşünür.

> Hegel kimileyin sanki "ahlaki bakış açısı" ve *Sittlichkeit* uzlaştırılamaz gibi tartışma yürütmüştür, ama kendisinin *Hukuk Felsefesi*'nin ortaya koyduğu gerçekten meydan okur görev, bir etik cemaat içinde konumlanmış halde evrenselci bir bakış açısı tasavvur etmekten geçiyor.[62]

Normatif olanın yaşamsal deneyimin içinde yeniden düşünülme ve uygulanma süreçlerine bağlanması, onun yeniden tarihselliğiyle ilişkiye sokulması, insani söylem ve eylemlerin dönüştürücü gücünü tümüyle açığa çıkarmanın koşuludur. Bu anlamda adalet ve haklar konusunda normatif bir sorgulamanın "herkes açısından kabul edilebilir kapsamlı bir ahlak öğretisi ortaya koyma girişimi olarak değil, yalnızca günümüzün kültürel düşünsel tartışmalarında üstü kapalı olarak içerilmekle kalmayıp aynı zamanda hayatlarımızı sürdürdüğümüz pratiklerde ve kurumlarda içerilen öncüllerin ve argümanların diyalektik şekilde açığa çıkarılması olarak görülmesi"[63] gerekir.

Liberalizm ve Cemaatçilik Karşıtlığını Aşmak

Kant ve Hegel felsefeleri arasındaki ilişki, Hegel'in Kant'ın otonomi ilkesinin modern toplumun etik yaşamı içinde edimsellik kazanma koşullarını sorgulayışının da gösterdiği gibi, aslında kurucu bir süreklilik/kopuş bağıdır. Hegel'de Kant eleştirisi, onun felsefesinin sadece bir uğrağı değil, eserlerinin bütününü kateden bir izlektir ve eleştiri bu eserler boyunca kendini tekrar etmez, belli bir dönüşüm içinde yinelenir. *Doğal Hukuk* makalesinde, *Fenomenoloji*, *Mantık* ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde doğrudan Kant felsefesini hedef alan bölümler takip edilerek, Hegel düşüncesinin Kant'ın ahlak görüşü ve soyut özgürlük anlayışıyla hesaplaşması içinde ilerleyişi ve geçirdiği dönüşümler izlenebilir. Bu, modern toplumsallaşmanın normatif temelinin, ne yalnızca etik yaşamın tarihselliği içinde yerleşmiş kurumları ve pratiklerinde, ne de yalnızca bireyin otonomisinde aranabileceğine işaret

62. *A.g.e.*
63. *A.g.e.*, s. 25-6.

eder. Eleştirel Teori içinde başından beri var olan, bu süreklilik/kopuş bağını takip etme yöneliminin[64], yirminci yüzyılın son çeyreğinde çağdaş siyaset felsefesi içinde ortaya çıkan hararetli bir tartışmanın, liberalizm ve cemaatçilik tartışmasının her bir kutbunun, biraz indirgeyici bir tarzda, bu iki filozoftan biriyle, Hegel ya da Kant'la özdeşleştirilmesi ve anılmasıyla yepyeni bir zeminde yeniden beliren bir karşıtlığın gölgesinde kaldığı düşünülebilir. Ne var ki, Hegel ve Kant felsefelerine aynı anda güncellik kazandıran bu karşıtlık aynı zamanda onları yeniden diyaloğa sokmanın da bir vesilesi olmuştur. Cathrine Audard'ın şu sorusu böyle bir diyaloğun gerekliliğine işaret eder: "Liberalizmi, sadece bireyin değil, cemaatin ihtiyaçları üzerinden de düşünmenin ve Rawls'un adalet ilkelerinin meşrulaştırılmasında insanın toplumsal doğası diye adlandırdığı şeye bir içerik kazandırmanın vakti gelmemiş midir?"[65] Benhabib'in düşüncesinin liberalizm ve cemaatçiliği bu yönde diyaloğa sokarak amaçladığı şey, iki yönelim arasında bir uzlaşım arayışından çok, iletişimsel etiği her iki tarafın haklı taleplerini içerecek şekilde yeniden gözden geçirmektir.

Düşünürün Hegel okumasında açığa çıkan yönelim, cemaatçi görüşün Eleştirel Teori için verimli kılınabilecek yönünü değerlendirişinde de takip edilebilir: Benhabib cemaatçi teorilerin Eleştirel Teoriye sunabilecekleri katkıların, ortaya koydukları olumlayıcı argümanlarda değil, liberalizm eleştirilerinde yakalanabileceğini düşünür ve buradan hareketle Habermas'ın iletişimsel etik teorisinin, cemaatçi düşüncenin "köksüz benlik" ve "hakkın iyi karşısındaki önceliği" eleştirilerine ne denli cevap verebildiğini tartışır. Benhabib'e göre Habermas "köksüz benlik vizyonunu reddetmesine rağmen", ahlak alanını adalet yargılarının alanı olarak tanımlayarak güçlü bir deontolojik pozisyonu benimsemiştir. Habermas'ın iletişimsel etik teorisine, Hegel'in

64. Benhabib'in *Eleştiri, Norm ve Ütopya* adlı eserinde Adorno ve Horkheimer'ın düşüncelerini konu alan bölüm, bu süreklilik ve kopuş bağlantısının bu düşünürlerde nasıl takip edildiğini ve yenilendiğini fark etmek açısından da oldukça zihin açıcıdır.

65. Catherine Audard, "Principes de justice et principes du libéralisme: la 'neutralité' de la théorie de Rawls", *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Éditions du Seuil, Paris, 1988, s. 160.

Kant ahlakı eleştirisinin yeniden formülasyonuyla yöneltilen içkin eleştiri, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*'da şu soruyla ifade edilir: "İletişimsel etik, yalnızca hukuki ve yarı-hukuki insan ilişkileriyle mi ilgilenir?"[66] Habermas'ın böyle bir pozisyon alışının gerekçeleri, "yalnız adalet yargılarının açık seçik ayırt edilebilir bir biçimsel yapıya sahip olması" ve "adalet yargılarının evriminin benlik-öteki ilişkilerinin evrimiyle yakından bağlantılı" olmasında aranabilir.[67] Ne var ki iletişimsel etik teorisinin "daha az biçimselci" bir bakış açısına ihtiyaç duyduğu düşünülebileceği gibi, adaletin, "ötekine saygı erdemlerinin *par excellence* toplamı" olması, "özsaygı erdemlerinin" bu etik teori içinde göz ardı edilmesine neden olmamalıdır. Aslında iletişimsel etik teorisi, "bir ahlaki haklılaştırım teorisi" olarak, hem yasal normların, hem ahlaki değerlerin meşrulaştırılma süreci olarak anlaşıldığında, hak ve iyi arasındaki ayrımı aşmanın imkânını barındırır:

> Ahlaki normların adilaneliği ve ahlaki değerlerin doğruluğu ancak katılımcılarının tartışmayı başlatmada ve sürdürmede ve söyleşi için yeni konular öne sürmede tam anlamıyla eşit olmalarına izin veren bir pratik argümantasyon yoluyla tesis edilebilir.[68]

Bir yandan kaynağını Hegel'de bulan, diğer yandan cemaatçi teorilerin haklı itirazlarını takip eden bu eleştirel yeniden yapılandırma, yalnızca adalet anlayışlarıyla sınırlandırılmış olmayan, ahlaki iyi anlayışlarını içeren bir iletişimsel etik teorisi önerir. "Genelleştirilmiş öteki"nin konumundan "somut öteki"nin konumuna geçebilmek, böyle bir dönüşümün koşuludur. "Genelleştirilmiş öteki" karşısında "somut öteki" konumunu savunmak, birini diğerinin yerine önermek anlamına gelmez. İlk kavrayış çerçevesinde her insana atfedilmesi beklenen haysiyet ve değeri tartışmasız bir "*gereklilik*" olarak tanımak, ama aynı zamanda onun "ötekiliği" anlamak ve değerlendirmekteki yetersizliğini ortaya koymak gerekir. Benhabib, "somut öteki kavramını, evrenselci söylemin ideolojik sınırlarını çizen eleştirel bir kavram"

66. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 390-1.
67. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 106.
68. *A.g.e.*

olarak sunar; bu kavram, "bu tür teorilerde *düşünülmemiş*, *görülmemiş* ve *duyulmamış* olana işaret eder."[69]

Bu noktada Benhabib'in "genelleştirilmiş öteki" ve "somut öteki" kavramları arasında yaptığı ayrımla, Charles Taylor'ın savunduğu, modern bireysel kimliğin "haysiyet" ve "otantik varoluş" şeklinde tanımlanan ikili yapısı arasında bir yakınlık olduğu düşünülebilir. Hegel'in tanınma kavramını, metafizik bağlamından ayrıştırarak, kendi çokkültürcü toplum teorisinin merkezine yerleştiren Taylor, bireysel kimliğin diyalojik yapısını, onun hep bir ortak kültür ve tarih içinde köklenmiş oluşunu vurgular.[70] Bu kimlik bir kolektif varoluşun ahlaki alanından beslenir. Tarihsel, kültürel bir cemaatin içinde konumlanmış bir özne için, ötekiler tarafından tanınmak "yaşamsal bir ihtiyaçtır", onun kendini içinde var ettiği ve sahip olduğu değerlerin evrensel eşitlik ilkeleri dahilinde tanınması tek başına yeterli olmaz. Kendini gerçekleştirme imkânları olarak bu değerlerin aynı zamanda etik anlamlarıyla, dolayısıyla ortaya koyduklarını "farklar" üzerinden de tanınmaları gerekir.[71] Taylor'a göre evrenselliği amaçlayan politikalar, fark temelli politikalarla tamamlanmalıdır. Taylor otantik varoluşu haysiyetin çatısı altına yerleştirdiğinde, onun çokkültürcülüğü, cemaatçilikten uzaklaşıp modernizmin kazanımlarına sahip çıkan bir tanınma teorisi ortaya koyar. Ayrıca bir kimliğin otantikliğinin tanınması, kültürlerin birbirleriyle iletişim kurabilmelerinin ve bu etkileşim içinde dönüşebilmelerinin de koşuludur. Ne var ki Taylor "otantikliğin" tanınma hakkını çoğu zaman bireylerle değil, kolektif kimlikle ilişkilendirir. Özellikle de farka dayalı politikaları, kültürlerin var olmayı sürdürebilme hakları temelinde talep ettiğinde bu durum, belirginlik kazanır. Bu nokta, Benhabib'in Taylor'a itirazının da ana hedefini oluşturur.

---

69. Seyla Benhabib, "The generalized other and the concrete other: The Kohlberg-Gilligan contro-versy and Feminist Theory", *Feminism as critique: On the Politics of Gender*, Ed. S. Benhabib ve D. Cornell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 92.
70. Charles Taylor, "La politique de la reconnaissance", *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Aubier, 1994, s. 42.
71. *A.g.e.*, s. 60-3.

Benhabib, Taylor'ın benliğin diyalojik pratikler yoluyla öznelerarası oluşumu tezine katılmakla birlikte, onun düşüncesinin politik açılımları konusunda kuşku duyduğunu belirtir. Kolektif bir kimliğin kamusal alanda tanınmaması ya da değersizleştirilmesi, o kimlikle aidiyet bağı olan bireyler için de özgüven kaybına, benlik algılarının zedelenmesine yol açar. Fakat neden "bireysel otantik bir benlik arayışının, tikel grupların benlik davalarına tâbi kılınması gereksin?"[72] diye sorar. Benhabib, bireysel kendini ifade etme arayışlarıyla, kimlik ya da farklılık politikalarının birarada düşünülmesine itiraz eder. Bunu "hem teorik olarak yanlış hem de politik olarak tehlikeli" bulur. "[M]odern benliğin otantik bir biçimde kendini ifade etme hakkı, modern benliğin iyi hayat arayışını otonom biçimde sürdürebilme hakkına dayanır."[73] Bunun tersi geçerli değildir. Dolayısıyla bireylerin bu otonomi talepleri kolektif kimliklerle çatışmaya girebilir. Bireysel otonomi ilkesinin bu önceliği kabul edilmezse, haysiyete dayalı eşitlik politikalarının Taylor'ın vurguladığı gibi bir kapsayıcılığı savunulamaz. Taylor otantik varoluşa kendini gerçekleştirme ve sürdürme hakkının tanınması gerektiğini öne sürdüğünde, bu iddiadaki vurgu, sahip olduğu biricikliği sürdürebilmesi için kolektif bir kimliğe "tanınması gereken hak"ka yapılmıştır. Burada talep edilen tanınmanın, dolayısıyla kültürel değerin nasıl haklılaştırılacağı muğlaktır. Benhabib, kültürün "bir bütün" olarak ele alınmasındaki analitik hataya işaret ederken kültürlerin ancak "önerdikleri içerikler" üzerinden değerlendirilebileceği vurgusunda bulunur.[74] Aslında Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'nin ortaya koyduğu "mevcudiyet" olarak hak anlayışına yöneltilen eleştirinin "otantik var oluş hakkı" için de tekrar edilebilir olduğunu ekleyebiliriz. Hak, ancak öznelerarası bir talep olarak düşünüldüğünde özcü kısıtlamaların engeline takılmaksızın kamusal tartışmanın konusu haline gelebilir ve ancak böyle bir tartışma yoluyla kültürlerin önerdiği içerikler değerlendirilebilir. Ben ve öteki arasındaki

72. Seyla Benhabib, *The Claims of Culture, Equality and the Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002, s. 53.
73. *A.g.e.*
74. *A.g.e.*, s. 58.

ilişki tarihsel, kültürel, toplumsal olan tarafından belirlendiği ölçüde, tarihin, kültürün ve toplumsallığın öznelerarası etkileşim üzerinden kurulduğu ve dönüştürüldüğü gözden kaçırılmamalıdır. Bir yandan, aynı zamanda toplumsal olmayan bir bireysel özgürlük düşünülemeyeceğini fark etmek ne denli önemliyse, diğer yandan öznenin içinde eylediği koşullarla arasındaki sorgulayıcı mesafeyi, dolayısıyla onlardan özgürleşebilme yetisini gözden kaybetmemek de o denli önemlidir.[75]

İkinci bir nokta da, Taylor'ın Hegel'in felsefesini, Kant'ın otonomi anlayışı ve romantizm akımı arasında bir sentez oluşturma çabası olarak okumasıdır. Bu sentezde, insan, Herder'de kaynağını bulan "ifadeye dayalı birliği"ni otonomisine dayanarak gerçekleştirebilir.[76] Taylor, Benhabib'in okumasına paralel biçimde, sonuç olarak bu gerçekleşmenin tümüyle Tin'e bağımlı kılındığının altını çizer, ancak sentez arayışından da vazgeçemeyeceğimizi düşünür.[77] Kolektif kimliklerin farkları üzerinden tanınmasının, kültürlerin birbirleriyle etkileşimini ve birbirlerini dönüştürmelerini mümkün kılacağını dile getirdiğinde, aslında bu senteze ilişkin bir perspektif de sunar. Böyle bir sentezin peşine düşmek, ileride Benhabib'in Habermas'ın evrenselleştirilebilirlik ilkesine yaptığı itirazı incelerken göreceğimiz gibi, öznelerarasılığın, dolayısıyla kamusal tartışmanın evrenselci niteliğini yanlış bir yerde aramaktır.

Benhabib'in önerdiği "somut öteki" konumuna geçiş, iletişimsel etiğin evrenselcilik anlayışında bir dönüşümü gerektirir. Kant'ın koşulsuz buyruğunda[78], tek bir failin eyleminin maksiminin evrenselleştirilebilir olup olmadığına yönelik bir sorgulama söz konusudur. İletişimsel etik içinde yeniden formülleştirildiği haliyle evrenselleştirilebilirlik ilkesi[79], iletişimsel bir uzlaşmaya

75. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 108.

76. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 33-5.

77. Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Çev. Pierre R. Desrosiers, Les Editions du Cerf, Les Presses de l'Université Laval, s. 166.

78. Ahlak yasası şunu emreder: "*Öyle bir maksime uygun eyle ki, onun bir evrensel yasa olmasını istemeni sağlasın.*" Kant, AK, IV, s. 421, vurgu metinde.

79. Habermas'ın formülüyse şöyledir: "Tartışmalı bir normun *genel* olarak uygulanmasının, *her bir bireyin* çıkarının tatmini açısından sahip olacağı umulabilecek doğurguları ve yan etkileri, bunlardan etkilenen herkes tarafından *özgürce* kabul edilmesi." Bkz. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and*

varmak amacıyla yürütülecek olan argümantasyonda, ancak katılımcıların tümü tarafından kabul edilebilecek eylem ilkelerinin geçerli olabileceğini ifade eder.

> Vurgu şimdi, herkes için geçerli olacak bir düşünce deneyi yoluyla her insanın ne isteyebileceğinden, senin ve benim diyalog içinde olduğumuz ve geçerli nedenlere başvurarak belli normların –bununla sadece genel eylem kurallarını kastediyorum– geçerliliği hakkında birbirimizi ikna ettiğimiz *ispat süreçleri*ne kayıyor.[80]

Bu noktada Benhabib, Hegel'in itirazını devreye sokar. Evrenselleştirilebilirlik ilkesi tutarsız ya da geçersiz olmayacaksa, belli bir bağlamın içine yerleşmek durumundadır; kendisini bu bağlamın dışında duran, öznelerötesi bir perspektiften dayatan bir ilke olarak sunamaz. Benhabib, Habermas'ın, "argümantatif konuşmanın evrensel ve zorunlu iletişimsel öngerektirimleri" olarak belirlediği ilkeleri "evrensel ahlaki saygı" ve "eşitlikçi karşılıklılık" şeklinde formüle eder ve daha zayıf bir deontolojik pozisyon savunarak korur.

> Evrensel saygı konuşabilen ve eyleyebilen her şeyi ahlaki etkileşimin katılımcıları olarak kabul etmemiz anlamına gelirken; söylem etiği bağlamında yorumlanan eşitlikçi karşılıklılık ilkesi, her bir kişinin söylemlerde çeşitli biçimlerde konuşma, ortaya yeni tartışma konuları atma ve konuşmaların önvarsayımlarının gerekçelenmesini isteme hakkına sahip olması şartını koşar.[81]

Bu ilkelerin, evrenselciliğin zayıf bir deontolojik yorumu olarak değerlendirilmesi, öncelikle onların, iletişimin katılımcıları arasındaki öznelerarasılığın arkasında işleyen bir akıl yürütmeye değil, bu öznelerarasılığın içinden bir haklılaştırma çabasına bağlı olmasıdır. Benhabib bu haklılaştırmayı toplumsal yaşamın içinden ve toplum teorisinden gelen argümanlara dayandırır, bu

---

Communicative Action, Çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber, MIT Press, Cambridge, 1990, s. 93; Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 62, vurgu metinde.

80. Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkıyal, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 142, vurgu bana ait.

81. *A.g.e.*, s. 22.

anlamda savunduğu evrenselciliğin, "tarihsel öz-bilince sahip" olma niteliğini vurgular.

> Evrensel saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ilkeleri, bizim ahlaki bakış açısının oluşturucu öğelerini modernliğin yorumbilgisel ufku *içerisinde* felsefi olarak açıklığa kavuşturmamızdır, bu ilkeler ne uzlaşım sonrası ahlaki aktörlerin yetkilerinin biçimsel oluşturucu öğelerine ilişkin *tek caiz* yorumdur, ne de her rasyonel failin derin bir düşünümden geçtikten sonra kabul etmesi gereken su götürmez aşkın öngerektirimlerdir.[82]

Buna göre bu ilkeler tartışılamaz değildir, normatif felsefi analizin konusu olan önvarsayımların "daima itiraz ve soruşturmaya tâbi olan önvarsayımlar olarak görülmeleri gerekir." İlkeler tartışılabilirdir, ancak onların aynı zamanda iletişimin sürmesinin koşulları olduğu fark edilmelidir.[83] Bu zayıf deontolojik yorum, ahlak teorisinin alanının adalete ilişkin bir sorgulamayla sınırlanmasını gerektirmez. Hakkın iyi karşısında üstünlüğü ya da önceliği ancak iyi'lerin çoğul varoluşunu koruma adına onaylanır. Farklı iyi tasavvurlarının eşit biçimde karşılıklı bir etkileşime girebilmelerinin yolu, onların çoğulluğunun tanınmasıdır. Bir yandan bu şekilde anlaşılmış bir "evrenselcilik", diğer yandan "somut öteki"nin konumundan hareket eden ahlaki bakış açısı karşılıklı olarak birbirlerini gerektirir ve tamamlar.

İletişimsel etiğin bu karşılıklılığı içerecek şekilde yeniden yapılandırılması, Arendt'in "genişletilmiş düşünme"[84] anlayışına uzanır. Arendt, Kant'ın yargı yetisinde estetik yargıları tanımlayan *sensus communis* kavramını, politikanın alanına taşır. Yargı yetisinin maksimlerinin, "topluluk olmanın anlamı" etrafında süren dünya işlerine ilişkin olduğunu söyler.[85] Yargı, somut ötekini düşüncenin içinde taşımak anlamında, sürekli diğerleriyle birlikte düşünmek, kendini onların yerine koyarak

82. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 55, vurgular metinde.
83. *A.g.e.*, s. 59-60.
84. Bu genişletilmiş düşünme Kant'ta ortak duyunun (*sensus communis*) ikinci maksimidir. Bkz. Kant, AK, V, s. 294-5. Diğer ikisi, önyargılardan arınmış düşünme ve tutarlı düşünmedir. Üçü bir arada düşünümsel yargıları yönlendirmesi gereken maksimler olarak iş görürler.
85. Hannah Arendt, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Çev. Myriam Revault-d'Allonnes, Editions du Seuil, Paris, 1991, s. 109.

düşünmektir. Bu "genişletilmiş düşünme", konumlarımızın yer değiştirebilirliğine imkân vererek, çoğulcu bir kamusal alanın temel niteliğini belirler. Benhabib, Arendt'in ahlakı politikadan ayırışını sorunlu bulsa da, onun "genişletilmiş düşünme" anlayışını Kantçı bir perspektiften yeniden yorumlayarak ahlak alanına taşır. Böylece Arendt'in kamusal alana çektiği sınırı genişletir.

> Genişletilmiş düşünce biçimindeki ahlak ilkesi, her kişiyi, bulunduğu konumu göz önünde bulundurmamı gerektiren ahlaki saygı borçlu olduğum kişi olarak görmemi buyurur. Kantçı ahlakın evrenselci-eşitlikçi nüvesi budur. Ama "başka herkesin konumundan hareketle düşünmek" tam da ahlak yargısının uygulanmasını gerektirir.[86]

Evrenselci ilke ve somut ötekinin birbirlerini sınırlayan bu karşılıklılığında, kamusal tartışma, sonuçta varılacak bir "oydaşmanın" gerekliliğinin peşinen fark edildiği ve ötekiyle iletişimin, bu farkındalıkla sürdürüldüğü bir karşılıklı düşünme etkinliği olarak anlaşılır.[87] Gerçekleşmesi amaçlanan "oydaşma", haklılaştırılmış ve kabul edilmiş ilkelere değil, süreci normatif anlamda yönlendiren bir ilkeye gönderimde bulunur. Böylece evrenselleştirilebilirlik ilkesi, kolektif karar alma süreci olarak gönüllü iletişimi ön plana çıkarmak suretiyle "bir ahlaki söyleşi modeli"nin ilkesine dönüşür.[88] Adalet peçesinin[89] her birimizi konumsuz bırakan mantığı ve cemaatçi teorilerin kimi zaman özneyi kolektif kimliğiyle sınırlayan tutuculuğu karşısında Benhabib, "genişletilmiş düşünme" içinde konumların yer değiş-

86. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 185.
87. *A.g.e.*, s. 27; Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Meridian, New York, 1961, s. 220. Katia Genel, "genişletilmiş düşünme" kavramının Arendt'teki muğlaklığının iki farklı yoruma izin verdiğini söyler. Bunlardan biri "bakış açıları simetrik kişiler arasındaki iletişimi" ön plana çıkarırken, diğeri "bireysel sözlerin ve bakış açılarının indirgenemezliğini vurgular." Katia Genel'in bu ayrım ışığında Şeyla Benhabib ve İris Marion Young'un Arendt okumalarını değerlendirdiği makalesi için bkz. K. Genel, "Prendre la parole et être entendu. Lectures de l'analyse arendtienne de l'espace public par Şeyla Benhabib et Iris Marion Young", *Raisons politiques*, Cilt 68, Sayı 4, s. 47-63.
88. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 28.
89. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971.

tirebilirliğinin kamusal tartışma için vazgeçilmez olduğunu vurgular. Konumları değil, konumlar arasındaki karşılıklı diyalog ve çoğulluğa dayalı eylem sürecinin kendisini hakikatin ortaya çıkacağı yer olarak düşünmek anlamında, onunkinden çok farklı bir kamusallık anlayışı dile getirse de, Arendt'i onaylar.

Evrenselleştirilebilirlik ilkesinin Habermasçı yeniden formülasyonunun, bu doğrultuda eleştirildiği ve aşıldığı yer, bu ilkenin "konsensüsü garantileme etkisi"dir. "Buna göre herkes, çıkarları çiğnenmediği sürece herhangi bir ahlaki içeriğe serbestçe rıza gösterebilir."[90] Oysa Benhabib'in çok haklı bir biçimde belirttiği gibi rıza "tek başına hiçbir şeyin ölçütü olamaz; ne hakikatin ne de ahlaki geçerliliğin": "Rızayı kendi içinde bir amaç olarak değil, hakikatin ya da geçerliliğin işbirliğine dayalı olarak yaratıldığı bir süreç olarak düşünmemiz gerekir."[91]

Bunun anlamı rızanın, bireyi ve normu karşı karşıya getiren, bireysel bir karar gibi değil, bireyin ötekilerle etkileşim içinde yaratılan bir anlam evrenine iradi olarak katılması şeklinde anlaşılması gerektiğidir. Benhabib'in düşüncesinde, evrenselleştirilebilirlik, "sonuç" anlamında konsensüs ya da rızaya değil, bir "süreç" olarak, üzerinde anlaşmaya varacağımız ilkelerin "hepimizin 'akla yatkın ve dürüst' addetmeye hazır olduğumuz bir yordamın sonucu olarak benimsenmesi"[92]ne ilişkin ilkedir. Kamusal tartışma içinde, ilkelerin haklılaştırılması süreci hepimizin kabul edebileceği bir biçimde gerçekleşmelidir. Öyle ki, Benhabib, iletişimsel etiğin sonuç ve konsensüs odaklı bir modelinden uzaklaşıp, bir süreç olarak ahlaki söyleşi düşüncesine yöneldiğimizde ilkelerin geçerlilik ölçütünün giderek bu ahlaki söyleşi pratiğinin sürdürülmesine doğru kayacağına, "akla dayalı oydaşmanın *bir hayat tarzı olarak* serpilebileceği ve sürebileceği normatif pratiklerin ve ahlaki ilişkilerin tahkim edilmesine ağırlık" verilebileceğine dair bir tespitte bulunur.[93] Bu birbirimizi nasıl dinlememiz ve anlamamız gerektiğini, konumlarımızı nasıl değiş-tokuş edebileceğimizi öğrendiğimiz bir

90. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 67.
91. *A.g.e.*, s. 67.
92. *A.g.e.*
93. *A.g.e.*, s. 68, vurgu metinde.

müzakere sürecidir. Bu yenilenmiş evrenselcilik ve somut öteki anlayışlarına dayalı iletişimsel etik projesi, hem kamusal alanın adalet normlarıyla belirlenmiş sınırlarına ilişkin bir genişleme talep eder hem de böyle bir genişlemenin, dolayısıyla kendi dönüşümünün de, toplumsal hareketlerin kazanımları sonucunda gerçekleştiğini kabul eder. Kamusal alanın bu yönde yaşadığı dönüşümün en önemli aktörlerinden biri de Benhabib'in de içinde yer aldığı feminist harekettir.

Kadın hareketleri ve feminist teoriler, kadına aile hayatında biçilen rolü "eşitlikçi karşılıklılık" gereği sorgulayarak, kamusal alan ve özel alan ayrımını da sorunsallaştırırlar. Bu, özel alan kavramında içerilen "ahlaki ve dinsel vicdan" özgürlüğü, "[e]konomik *özgürlüklere* ait özel haklar" ve ailenin yaşamını ilgilendiren konuların "mahrem alan"ı arasındaki ayrımların netleşmesine de olanak sağlar. Kadın hareketi gibi diğer özgürlük ve tanınma mücadelelerinin de, taleplerini kamusal alana çıkararak bu tür ayrımları tartışılır kılmaları, "[a]dalet ve iyi hayat, normlar ve değerler, çıkarlar ve ihtiyaçlar şeklindeki ayrımlar[ın] söylemsel irade oluşumu sürecinden önce verili olmayıp, bu süreçten sonra"[94] geldiğinin de kanıtıdır. Bu anlamda tıpkı Nancy Fraser gibi Şeyla Benhabib de, yeniden düşünülmesi ve aşılması gereken sınırlarına rağmen, Habermas'ın kamusal alan modelinin vazgeçilmez olduğunun altını çizer.[95] Böyle bir modelde, normların değerlendirilmesi ve tartışmaya açılması talebinin kendisi kamusal alanı oluşturan edim haline gelir. Demokratik tartışmanın hayatın içine yerleşebilmesi, kamusal alanın yeniden hareketlendirilmesi ve yurttaşların ortak yaşamları ve gelecekleri üzerinde karşılıklı söz sahibi olabilmeleri ancak böyle bir söylemsel haklılaştıma modeliyle mümkün olabilir. Habermas'ın kamusal alan ve özel alan ayrımı ne denli kısıtlayıcı olursa olsun, bu söylem modeli içinde aşılamaz değildir. Toplumsal mücadeleler üzerinden genişletilmiş bir kamusal alanda, adalet, ahlak ve politika arasındaki sınırları da tartışılabilir kılan bir söylem

94. *A.g.e.*, s. 155.

95. Nancy Fraser, "Rethinking the Public Spere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, Sayı 25/26 (1990), s. 56-80. Url: www.jstor.org/stable/466240.

etiği, "genişletilmiş düşünme" deneyimlerine, "insanlığın bakış açısını" kapsamayı amaçlayacak şekilde, giderek daha fazla yer açabilir. "Söylem etiği karşılıklı tanınmanın uygulandığı (...) ahlaki söyleşileri bir ütopyacı insanlık cemaatine yansıtır."[96]

İnsanlık Hakkı ve Ütopya

Benhabib'in düşüncesinin Arendt düşüncesiyle olan bağı, "genişletilmiş düşünme" nin ardından, iletişimsel etiğin "bir hayat tarzı" olarak düşünülmesinde bir kez daha açığa çıkar. Arendt için politika "insanın insana özgü bir ortak dünya yaratma ve dünyayı anlamlı kılma arzusunun kendisidir."[97] Benhabib'in *Ötekilerin Hakları*'nda tartıştığı "haklara sahip olma hakkı", Arendt'te tam da bu ortak dünyanın yaratımına katılmanın koşuludur. "İnsan haklarından kökten yoksun edilmiş olmak her şeyden önce görüşleri anlamlı, eylemleri etkin kılan dünya düzeninde bir yerden mahrum edilmiş olmakla kendini gösterir."[98]

Benhabib, Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" anlayışında dile gelen hak kavramının iki kullanımı arasındaki farkın altını çizer. Bunlardan ilki "hukuki-sivil kullanım" olarak, bir devletin yurttaşı olarak taşıdığımız hakları vurgularken, ikincisi "insanlık kavramının kendisine atıfta bulunur."[99] Ne var ki, Arendt haklara sahip olma hakkını, politik ve hukuki bir örgütlenmenin yurttaşı olmak yoluyla kazanılacak bir hak olarak çözümsüz bırakmıştır.[100] Benhabib hak kavramının ikinci kullanımını "insanlık hakkı" olarak düşünmek ve ona karşılık gelen ödevi

96. *A.g.e.*, s. 93.
97. Nilgün Toker Kılınç, *Politika ve Sorumluluk*, Birikim Yay., İstanbul, 2012, s. 108.
98. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, Çev. Bahadır Sina Şener. İletişim Yay., İstanbul, 2011, s. 304.
99. Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 66.
100. Françoise Collin, Arendt okumasında, "haklara sahip olma hakkı"nın çölleri dünyaya dönüştürme sorumluluğunu da kapsadığının altını çizer. Ama bu, zaten haklara sahip olanlara ait bir sorumluluktur: "Haklara sahip olma hakkı ancak bu kararı veren, var olan topluluğun kararında edimsel kılınabilir." Eş deyişle, kimler bu "haklardan tümüyle yararlanıyorsa", onların kararında. Françoise Collin, "Hannah Arendt: droit et frontières", in *Hannah Arendt, les sans-Etats et le droit d'avoir des droits Vol.1*, L'Harmattan, s. 82.

anlamak için, Kant'ta koşulsuz buyruğun formüllerinden ikincisine başvurur: "Kendi kişiliğinde ve diğer herkesin kişiliğinde insanlığı asla sadece bir araç gibi değil, aynı zamanda daima bir amaç gibi alarak eyle."[101] Kant, kökensel sözleşmeyle kurulan toplumsal birliği "(herkesin *paylaşması gereken*) kendinde bir amaç olarak"[102] diğer sözleşmelerden ayırır; başka bir deyişle, burada birliğin kendisi erektir. Alıntıdaki "*paylaşması gereken*" ifadesinde de vurgulandığı üzere, Kant toplumun her bir üyesinin bu ereği kendi ereği olarak belirlemesinin bir yükümlülük olduğunu ve insanlar arasındaki ilişkilerde koşulsuz ödevlerin ilkinin bu olduğunu ifade eder.[103] "Arendt'in yorumuyla ifade edersek, der Benhabib, 'insanlık hakkı' bize hukuki-sivil haklardan yararlanmaya yetkili hale gelebileceğimiz bir sivil topluluğun üyesi olma hakkını verir."[104] Kant'ta, hem cumhuriyet hem kozmopolitanizm ideaları, toplumsal sözleşmenin ortaya koyduğu insanlık hakkının normatif temeline dayansalar da, hukuki-politik hak ve kozmopolit hak arasındaki ilişki ancak "misafirperverlik hakkı"na kadar uzanır.[105] Arendt ve Kant, Benhabib'in "evrensel ahlaki talep hakkı" olarak adlandırdığı üyelik hakkını, politik ve hukuki olarak sınırlandırmışlardır. Yine de onların bu düşüncelerinin, bugün yurttaşların ve Arendt'in deyimiyle "devletsizler"in hâlâ yüzleşmek zorunda oldukları, "evrenselci ve cumhuriyetçi egemenlik idealleri arasındaki yapısal çelişkileri"[106] açığa çıkarmak gibi önemli bir işlevi vardır.

Bu metnin kapsamı izin verdiği ölçüde ele aldığımız Benhabib'in iletişimsel etiğe dayalı ahlak felsefesinin, özneler-arasılığın bakış açısını gözden kaybetmeme çabasını yeterince aktarabildiğimizi umuyoruz. Honneth'in, geleneği takip ederek, kendi eleştirel toplum teorisi için vazgeçilmez gördüğü şeyi, Benhabib'in düşüncesinde de yakalarız: Eleştirel "teori daima,

101. Immanuel Kant, AK, IV, s. 429.
102. Immanuel Kant, AK, VIII, s. 289; "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", s. 33.
103. Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", s. 33.
104. Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 69.
105. Immanuel Kant, AK, VIII, s. 358
106. Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 79.

hem bilim-öncesi bir deneyim içinden doğumunu hem de aynı anda gelecekte bir *praksis* içindeki kullanımını düşünmelidir."[107] Benhabib'de teorinin tarihiyle kurduğu ilişki, iletişimsel etik ya da ahlaki söyleşi yordamının toplumsal yaşam pratikleri içinde nasıl iş gördüğünün açığa çıkarılması noktasında da bir o kadar zengindir. Öznelerarası perspektif, öncelikle yaşanan deneyimlerin perspektifidir; onun asıl mekânı, kurumları, pratikleri ve anlayışları haklılaştıran ya da dönüştüren mücadelelerin tarihidir; Eleştirel Teori, kaynağında yer alan bu mücadelelerin, eş deyişle özgürleşme deneyimlerinin dili haline gelebildiği ölçüde başarılı olacaktır. Benhabib'in iletişimsel etik teorisi, özellikle de özgürleşmeye ilişkin talepleri hukukun alanıyla sınırlandırmayarak, politikaya karşı hukuk ya da politikaya karşı ahlak gibi alışıldık karşıtlıklara ve bu tür ayrımların himayesi altında düşünmeye meydan okuyor. Bu sayede, Emmanuel Renault'nun adalet sorunsalının "bir yabancılaşma deneyimi içinde hissedilen haksızlığı" anlamada dikkate almadığını düşündüğü üç niteliğe de duyarlı hale geliyor: Haksızlık hissinin "öncelikle niteliksel yönü, ikinci olarak referansiyel (gönderme alanı) yönü ve son olarak, duygusal yönü."[108]

> Dostluk ve dayanışma duyguları, (...), diyor Benhabib, tam da kamusal mevcudiyetleri yüzünden göz önünde bulundurmak zorunda olduğumuz sesler ve perspektifler olarak tanımamız durumunda bize yabancı görünecek kimselerin bakış açılarıyla kamusal hayatta fiilen karşı karşıya gelmemizin sonucu olarak doğar.[109]

Bu anlamda genişletilmiş düşünmeyi mümkün kılacak olan yine genişletilmiş düşünme deneyimlerinin kendisidir. Kamusal yaşama onun dışından sınırlar *çekilmemesi* bu anlamda da önemlidir. Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde, "ilk

107. Axel Honneth, "Die soziale Dynamik von Missachtung", *Das Andere der Gerchtigheit, Aufsätze zur paraktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, s. 89; "La dynamique sociale du mépris", *Habermas, La raison critique*, Çev. R. Rochlitz ve C. Bouchindhomme, Cerf, Paris, 1996, s. 217.
108. Emmanuel Renault, "Philosophie politique ou critique de la politique", *Actuel Marx*, Sayı 28, 2000, s. 109.
109. *A.g.e.*, s. 91.

modern anayasalarda temel haklar kataloğu bölümleri liberal burjuva kamusallık modelinin bir aynasıdır: [T]oplumun özel özerklik alanı olmasını güvenceler"[110] diye belirtir. Sosyal devlete geçiş ile, "fiili biçimde uygulanan" dönüşüme uğramış bir kamuda, "siyasal bir kamusallığı teminat altına alan" hakların, "pozitif [haklar olarak] ele alınıp katılımın güvenceleri olarak yorumlanması" söz konusudur. Bunlar, "konuşma ve düşünce özgürlüğü, örgütlenme ve toplanma özgürlüğü, basın özgürlüğü vb."dir.[111] Kamusallığın günümüze dek uzanan dönüşümü, kamusal alanın, özgürlük ve hak mücadelelerinin tarihsel dinamiği içinde, yeniden sorgulanması, yorumlanması ve tesis edilmesiyle daha çoğulcu bir katılıma doğru genişlemesi ölçüsünde mümkün olmuştur. Kadınların mücadelelerinden azınlıkların mücadelelerine, dilsel ve dinsel hak taleplerinden her türlü ayrımcılığa karşı yürütülen mücadelelerin tarihi, sınırları zorlayanlar ya da zorlanan sınırların içinde yer alanlar olarak ötekilerle kamusal hayatta karşı karşıya gelişlerimizin tarihidir.

Bugün göçmenler, mülteciler ve sığınmacıların durumu, haklara sahip olma hakkının yokluğu üzerinden ve "kötülüğün sıradanlığı"[112]nı bütün şiddetiyle ortaya saçarak kamusal alanın sınırlarıyla ilgili sorunu bir kez daha açığa çıkarıyor. Devlet başkanları tokalaştığında, uzlaşmanın geçmişi silen, geleceği hiç olmayan kasvetli şimdisinde coğrafyanın tel örgü sınırları uzayıp yayılıyor. Göçmenler, mülteciler ve sığınmacılar sorununun Benhabib'in düşüncesindeki ayrıcalıklı yeri, bu sorunun özbelirlenim iddiaları ve insan hakları arasındaki gerilime ışık tutması, dolayısıyla ulus-devlet mantığının özünde var olan, ancak küreselleşmeye ilişkin gelişmeler tarafından daha da görünür hale gelmiş olan tutarsızlığını gözler önüne sermesiydi. *Ötekilerin*

110. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 361.

111. *A.g.e.*, s. 366.

112. Arendt, *Eichmann Kudüs'te* adlı eserinde, totalitarizmin belirlenimi altında yargılama yetisini kaybetmiş, dünyayla ve ötekilerle ilişkisi de tıpkı kendisi gibi araçsallaşmış insanı anlatır. İnsan yargı yetisini, dolayısıyla otonomisini kaybettiğinde "kötülük sıradanlaşır", tıpkı Eichmann'ın Yahudileri toplama kamplarına yerleştirirken sıradan biri, bir memur olarak emirlere uymasında olduğu gibi. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, Çev. Özge Çelik, Metis Yay., İstanbul, 2009.

Hakları ve *Buhran Çağında Haysiyet*'in yayımlanmasından bu yana dünyada olup bitenler, Benhabib'in ikinci esere yazdığı Türkçe önsözde belirttiği gibi, "bir kez daha 'Aydınlanmanın diyalektiğini' deneyimlediğimiz"[113] hissi verirken, uluslararası sözleşmelere atfedilen kurucu ve dönüştürücü rolü değilse bile, onlara bağlayacağımız umutları yeniden sorgulamayı kaçınılmaz hale getiriyor. Düşünürün sözleriyle "keskin bir anti-kozmopolit tavra sahip ve hiç şüphesiz insan haklarına karşı"[114] bir rejim tipiyle yüzleşiyoruz. Yine de, eğer bunun karşısında durabilmek istiyorsak, eleştirel düşünceyi kendini onun aynasında görmeye zorlayan tarihe dönüp bakmaktan, hepimiz için talep edilebilir bir dönüşümün imkânlarını orada aramaktan vazgeçemeyiz.

Göçmenlerin statüsü ve üyelik şartları üzerine düşünmek, "liberal demokrasilerin kalbinde yatan ikilem"i[115], "egemen özbelirlenim iddiaları" ve "evrensel insan hakları ilkesine bağlılık arasındaki gerilimi düşünmektir.

> Yurt egemenliği ve demokratik söz hakkı asla bire bir örtüşmemiştir, çünkü her zaman söz konusu yurtta yaşayan ve egemen iktidar adına yasalaşan kanunlardan etkilenen, ancak tam üyelik sahibi, yani ulusal vatandaş olmayan kişiler var olmuştur.[116]

Benhabib "halk egemenliği"nin, *demos*ta yaşayan herkesin söz hakkına, dolayısıyla özyönetime katılma hakkına sahip olduğunu dile getirmek bakımından "yurt egemeliği"nden ayrıldığını vurgular. Haklara sahip olma hakkından hareketle düşünülecek bir "kozmopolit üyelik siyaseti" bu çelişkiyi tümüyle ortadan kaldıramayacak olsa da, bu gerilimin "müzakere edilmesi"ne yönelik çabalardan oluşur. Söylem etiğinde bu müzakereler, "hukuki ve politik normlar nasıl ahlaki normlarla dolayımlanabilir" sorusuna cevap aramak şeklinde formüle edilir.[117] Bu müzakereler hukuki ve politik kurumlarda olduğu kadar sivil toplum oluşumlarının içinde de gerçekleşir. Bu yolla "evrenselci hak

113. Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, s. 11.
114. *A.g.e.*, s. 9.
115. Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, s. 12.
116. Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, s. 158.
117. *A.g.e.*, s. 160.

talepleri", politik ve hukuki düzenin normlarıyla dolayımlanır, bağlama oturtulur, kabul görür ya da geçersiz kılınır. Benhabib, *Ötekilerin Hakları*'nda, bu müzakere süreçlerini "demokratik yinelemeler" olarak tanımlar ve onların "anlam dönüştürücü" niteliğine işaret eder.[118] Bu anlam dönüştürücü ya da başka bir ifadeyle "hukuk yapıcı"[119] etki, hem politik ve hukuki kurumlar hem de kamusal tartışmalar yoluyla "insan haklarının birliği ve çeşitliliği"nin "hayata geçirildiği ve tekrar hayata geçirildiği süreçlerin"[120] bir sonucudur. Düşünüre göre, kendi sınırlarının farkında olan, "yanılsamasız bir kozmopolitanizm" anlayışı, kozmopolit haklar açısından insanı, "belirli bir siyasaya mensup *olmayan* hukuki bir özne" olarak düşünemeyeceğimizi, "kozmopolit hakların, ancak özyönetimin sağlandığı politik ve hukuki topluluklarda bağlamlaştırılarak hayata geçirilebileceğini" kabul etmek durumundadır.[121]

Kurtuluşa içkin olan paradoksun aşılması, aslında sadece imkânsız değil, aynı zamanda hem demokrasi hem insan hakları açısından yıkıcıdır da; çünkü insan haklarına dair genel normatif ilkelerin, somut insan haklarına dönüşebilmeleri ve yargıya konu olabilmeleri için, demokratik bir yasa yapıcı tarafından tesis edilmesi ve yorumlanması gerekir. Bu tesis etme ve yorumlamaların meşruiyetininse tek dayanağı, "ulus olana aidiyet"i değil, "temsil mantığı"nı esas alan bir "özyönetim ilkesi"dir.[122] Başka bir deyişle, insan haklarının bağlamlaştırılarak uygulanabilir olmasının koşulu özyönetim hakkı, ancak özyönetimin uygulanabilir olmasının koşulu da insan haklarının hayata geçirilmesidir. Benhabib, insan hakları ve özyönetim arasındaki karşılıklılığın altını çizdiğinde, "[k]işinin temel hakları olmazsa cumhuriyetçi egemenlik kör kalır; kolektif özerklik icra edilmedikçe de kişi haklarının içi boşalır"[123] diye yazar. Kant'ın meşhur formülüne yapılan bu gönderme de dikkate alındığında, insan hakları, kolektif otonomi olarak demokrasinin kavramsal ufku, kolektif otonomiyse bu

118. Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 187.
119. Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, s. 34-5, 165.
120. *A.g.e.*, s. 35.
121. *A.g.e.*, s. 32; 143-9.
122. *A.g.e.*, s. 168.
123. *A.g.e.*, s. 143.

hakların onaylanmasına ve uygulanmasına ilişkin bir eylem ve söz alanıdır diyebiliriz.[124] Benzer biçimde Nilgün Toker, Arendtçi anlamda politik eylemin dünyayla ilişkisini tanımlarken şöyle der: "Dünya eylem olmaksızın var olamaz. Buna mukabil, eylem dünya ilgisi olmaksızın anlam taşıyacağı bir bağlamdan yoksun olur. (...) Dünyayı insanlar için yurt yapacak olan şey, insanlık bağıntısını kuracak bir tanıma ve bağlanma edimidir."[125] Dünya ilgisi, insanın insanlığıyla, "insanlık hakkı"yla ilişkilenmesidir. Benhabib için, kozmopolitanizm ütopyası, "insanlık hakkı"nın yurdu olacak bir "etik yaşam" dünyası anlamını taşır. Somut olarak bu ütopya, "yerküreye verdiğimiz zarar karşısında bize yol gösterecek bir gezegen etiği"[126] ve "cumhuriyetçi federalizme doğru yol alabilecek" bir "küresel kamusal alan"[127] oluşturabilmeyi ifade eder.

Benhabib'in kozmopolitanizm çağrısının felsefi olarak temellendiği yer, "somut öteki" anlayışı ile eleştirel düşünce arasındaki bağlantıdır. Benhabib'te, düşüncenin eleştirel bir nitelik kazanması, ötekinin, "ben" ya da "biz" karşısındaki bir konumu ifade etmekten çıkıp, ötekiliğini kaybetmeksizin, ben'e ve biz'e içkin hale gelmesinden geçer. Düşünür, "Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak" başlıklı makalesinde, feminist

124. Burada dikkat çekici olan Benhabib'in Kant'ın meşhur formülüne yaptığı göndermede, insan hakları ve kolektif otonomi arasında tanımladığı eşzamanlılığın, Kant'ta özgürlük ve dayatma arasındaki eşzamanlılığı akla getirmesidir. Kant'ta özgürlük ve "özgürlük için engel oluşturan şeyin önündeki engel" şeklinde tanımlanan dayatmanın tek bir anda gerçekleşmesi, kökensel sözleşmede, kendi kendinin ereği olarak toplumsallıkta temellenir. Kökensel sözleşme bu erek üzerinden, yasayı koyan ve yasaya uyan öznenin birliğini kurar ve bu birliği politik ve hukuki düzenin normatif ilkesi olarak belirler. Kant'ta kamusallığın transendental ilkesinde ortaya konan yargı ölçütü tam da bu birliğe dayanır. Başka bir deyişle, söz konusu eşzamanlılık kamusallığın koşuludur. Ancak bilindiği gibi kökensel sözleşme ilkesi Kant'ta pratik aklın bir ideası olmanın ötesine geçmez ve hukuk alanına ilişkin ereksel yargıları yöneten, yönlendiren ilke olarak iş görür. Bkz. Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", s. 40. Benhabib'in söz konusu ifadesi, Kant'ta teorik aklın alanından seçilmiş bir formülle, Kant'ın kamusallık ilkesinde koparılmış olan yasa ve yaşam arasındaki bağı Hegelci tarzda onardığı izlenimini verir.

125. Nilgün Toker Kılınç, *Politika ve Sorumluluk*, s. 50.

126. Öyle görünüyor ki bu hak, henüz nasıl dahil edeceğimizi tam bilemesek de birlikte yaşadığımız diğer canlıları ve dünyayı da kapsamalıdır.

127. Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, s. 177.

bir perspektif olarak "konumlandırılmış eleştiri" savunucularına verdiği yanıtta, "ben"in sürekli "öteki" ile, öteki olarak var olduğunu hatırlatır. "[K]ültürlerin, toplumların ve geleneklerin monolitik, eş deyişle tek anlamlı ve homojen anlam alanları" olmayışında, ben ya da biz hep kendi içinde bir ötekinin taşıyıcısıdır. Diğer yandan bir kültür, toplum ya da geleneğe ait normlar düzenleyici güçlerini kaybettiği zamanlarda, öznenin kendisi de bu normlarla ilişkisinde bir ötekidir. Benhabib bu noktada özel olarak toplum eleştirmeninin "sürgün" konumunu vurgulasa da, yürürlükteki yasalar ve kurumlarla yaşam bağları kopan tüm yurttaşların böyle bir konuma yerleşeceğini düşünebiliriz.

> Kuşkusuz, toplum eleştirmeninin toplumsal sürgün olması şart değildir; ancak eleştiri kişinin (sonunda onlara geri dönüp daha yüksek bir çözümleme ve gerekçelendirme düzeyinde hepsini yeniden olumlayacak olsa da) gündelik kesinliklerden uzaklaşmasını gerektirdiği sürece, toplum eleştirmeninin uğraşı, evinden hiç ayrılmamış, kendi yaşam tarzına ait kesinliklere hiç başkaldırmamış birinden çok, toplumsal sürgünün ya da yurdundan sürülmüş bir kişinin uğraşıyla daha fazla benzerlik gösterecektir.[128]

İnsan ister kendi vatanında sürgün olsun, ister vatan sınırları dışında, "[s]ürgündeki toplum eleştirmeni 'hiçbir yerden bakışı' değil, 'şehir surlarının dışındaki bakışı' benimser."[129] Tinin bakışından özdeşlik evinde olmak, öznelerarasılığın bakışından ötekiyle buluşmak yeryüzünde olmaktır. "Genişletilmiş düşünme" ve "somut öteki" konumları, nihai olarak "insanlık hakkı"na açılırlar, dolayısıyla ütopyacı bir kopuşun da imkânlarıdır. Bugün hâlâ insanlığımızı bağlayacağımız bir ütopyayı tümüyle kaybetmek istemiyorsak, Benhabib'in tanımıyla insan haklarına düşman ve anti-kozmopolit rejimler karşısında, aslında bir biçimde hepimizin yaşantıladığı sürgünlük halini kabul ederek işe başlamalıyız belki de. Bugün, özellikle de ülkemizde olduğu gibi, kamusal katılımın tümüyle felce uğratıldığı bir düzen

128. Şeyla Benhabib, "Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak", *Çatışan Feminizmler, Felsefi Fikir Alışverişi*, Ş. Benhabib, J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser, Metis Yay., İstanbul, 2017 (2008), s. 40.
129. *A.g.e.*, s. 41.

içinde yaşamak zorunda olan halklar, bu ötekiliği yurttaşlık statüsünün bizzat içinde deneyimlemektedir. Bunun yakın tarihli en çarpıcı örneklerinden biri de, muhreç barış imzacısı akademisyenlerin durumudur. Yasal dayanakları kamusal kılınmaksızın alınan işten çıkarma kararlarının hukuksuzluğu, imzacı akademisyenlerin beraat etmelerinden sonra bile kadrolarına iade edilmemelerinde su götürmez biçimde ortadadır. Burada söz konusu olan, yurttaşlık statüsünün bizzat içinde bir hak kaybıdır ve bu, belli ölçülerde, "haklara sahip olma hakkı"ndaki her iki kullanımı da kapsar. Örneğin ders vermek bu insanlar için yalnızca hukuki statüye ilişkin bir hak değil, aynı zamanda dünyaya yönelttikleri ilgiye ilişkin bir haktır. Buna direnmenin tek yolu, kaybedilen hakları yeniden öznelerarası taleplere dönüştürmenin imkânlarını aramaktan geçiyor gibi görünüyor. Bu da Benhabib'in, "yurttaşlığın yeniden kurulma süreçleri" olarak belirttiği şeye karşılık gelir. *Buhran Çağında Haysiyet*'te söylediği gibi, belki de, "ulusal üyelik şeklinde anlaşılan vatandaşlıktan uzaklaşıp, yerelle, bölgeyle ve ulusaşırı kurumlarla aramızdaki çoklu bağlantıları kuvvetlendiren bir 'ikâmet vatandaşlığına' yaklaşıyoruz."[130] Kesin olan böyle bir yurttaşlığın, bir yanıyla uluslararası sözleşmelerde güvence altına alınmış haklarla ve ulusaşırı örgütlenmelerle ilişkilenerek güçlü kılınabileceği, diğer yanıyla da hak kaybına uğrayan bireylerin yerel dayanışma pratikleri geliştirmeleri ve kaybettikleri tikel bağlılıkları yeniden oluşturmalarıyla gerçekleşebileceğidir.

Kant ve Hegel'i Yeniden Düşünmek: "Birini Diğerine Karşı, Birini Diğeriyle"

Benhabib'in savunduğu ve demokratik yinelemeleri yönlendiren, "negatif bir ideal" olarak kozmopolitanizm düşüncesi, Kantçı kozmopolitanizmi hem takip eder hem de ondan ayrılır. Kant kozmopolit haklar anlayışında bir dünya devleti idealine yönelmez. Bu anlamda "ebedi barış" ve "kozmopolitanizm" ideaları bir yandan "kökensel sözleşme" ideasından hareket ederler, diğer yandan gerçekleştirilebilmeleri cumhuriyetle yönetilen

130. Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, s. 126.

devletlerin varlığına ve onlar arasındaki federal birleşmeye bağlıdır. Dolayısıyla Kant kozmopolit planda tek bir hükümete dayalı bir politik örgütlenme öngörmez. Öyleyse, kozmopolit hakların "kamusal haklar" (*das öffentliche Recht*) altında yer alması ne anlama gelir ya da Kant kozmopolit düzlemdeki kamuyla neyi kasteder, bu düzlemde nasıl bir kamusal alan tasavvur eder diye sormalıyız.

Hatırlarsak, kozmopolitanizm ideası aslında kökensel sözleşmeyle aynı yönlendirici ilke statüsüne sahiptir. Nasıl ki kökensel sözleşme ideasına tümüyle uygun bir kamusal-politik düzen cumhuriyete karşılık geliyorsa, kozmopolitanizm ideasına tümüyle uygun bir kamusal alan da, elbette mümkün olsaydı, bu, ebedi barışın alanı olacaktır. Bu ikinci kamusal alan hem devletlerarası anlaşmaların hem de insanlararası etkileşimin alanıdır.[131] Bu etkileşimin, sadece misafirperverlik hakkıyla sınırlı kalmayıp, neye karşılık geldiğini fark edebileceğimiz yerse, Kant'ın *Fakülteler Çatışması*'nda Fransız Devrimi'nin tarihsel bir an olarak bize insanlığın ilerlemesine dair ne anlatabileceğini sorduğu yerdir. Sorunun cevabı tarihsel olguda değil, ereksel düşünümün ona atfettiği anlamdadır. Bu nedenle de, ilerlemeye işaret eden "hadise" (*Begebenheit*) devrimcilerin "eylem"i değil, devrimi seyreden insanların/ulusların (belki de Alman filozofların) "kamusal olarak açığa çıkan düşünme biçimleri"nde tezahür eder.[132] Seyirciler, devrime karşı duydukları sempatinin kendi devletleri karşısında onları zor duruma düşürebileceğini bile bile, düşüncelerini kamusal olarak ifade etmekten kaçınmazlar. Bu anlamda, onların sahip olduğu düşünme biçimi, "yarar gözetmeyen", dolayısıyla ahlaki ve "insanlık" ideasına bağlanan "evrensel bir ilgi" taşır.[133] Onların düşünme biçimi bir dünya yurttaşının düşünme biçimidir ve "amaçlarını gerçekleştirmek için kamusal olarak ifade edilmesi *gereken* düşünceler"e[134] eşsiz bir örnektir.

131. *A.g.e.*, 27.
132. Immanuel Kant, AK, VII, s. 85.
133. *A.g.e.*
134. Kant *Ebedi Barış* yazısında, kamusallık ilkesinin pozitif işlevini şu şekilde belirler: Belli bir maksimin yöneldiği erek, ancak kamusallık dolayımıyla ulaşılması *gereken* bir erekse, o zaman söz konusu maksim "aynı zamanda kamusal hukukla da uyum içinde olmalıdır; çünkü hepimizin amaçlarının birliğini mümkün kılan

Ancak bu düşüncelere ifade özgürlüğünün tanınması tümüyle politik ve hukuki örgütlenmenin, eş deyişle devletin alanına ilişkin bir sorun olarak kalır. Kant'ın "ahlaki kozmopolitliği (...) yasal ve siyasal tikelcili[ği] noktasında" çöker.[135] Kant'ta kozmopolitanizm ideasının, tıpkı Benhabib'in düşündüğü gibi negatif bir ideal olsa da, edimsel anlamda iş görememesinin temel nedeni, eylem ve düşünce arasındaki kopukluktur. Devrimci eylem suskundur, ondaki anlamı ancak eylemin dışında duran bir düşünce açığa çıkarabilir. Devrimi izleyenlerin yargıları da kamusal alana açılan eylemlerdir[136], ancak bu kez de onların anlam kurucu ve dönüştürücü gücü muğlak kalır. Oysa "amaçlarına ulaşmak için kamusal olarak ifade edilmesi *gereken* düşüncelerin hangileri olduğunu", ancak, evrensel bir talep ortaya koyan bu iddiaları, kendi tikel varoluşlarımız, konumlarımız, ötekilerle ilişkilerimiz içinde bağlamlaştırarak, ortaklaşa paylaştığımız ve anlamlandırdığımız bir dünyanın içine yerleştirdiğimizde düşünebilir ve bilebiliriz. "Somut öteki" anlayışı kamusallığın ilkesini öznelerarası etkileşim olarak onaylarken, eylem ve yargı arasındaki bağı yeniden kurar, eyleme yargı yetisini iade eder. Benhabib'in ifade ve örgütlenme haklarını temel insan hakları arasında kabul etmesinin anlamı budur.[137]

---

ancak ve ancak kamusal hukuktur." Yasa koyucunun ve yasalara tabi olanların bir ve aynı özne olduğu bir düzeni kendilerine erek olarak belirleyen maksimler, basitçe kamusal olarak ifade edilme gerekliliğinin ötesinde, kamusallık ilkesiyle aynı amaca yönelirler, onunla bütünleşirler. Söz konusu olan böyle bir erekse, onu hedefleyen düşünceye kendini kamusal olarak ifade etme imkânının tanınması hukuk teorisinden kaynaklanan bir yükümlülüktür. Immanuel Kant, AK, VIII, s. 386.

135. Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 76.

136. Françoise Proust, Kant'ta düşünce ve tarih arasında düşünümsel yargılar üzerinden kurulan ilişkiyi yorumlarken, eylemin bu yargı yetisini zaten taşıdığını belirtir: "Eleştiri hakikatini tarihten alamaz. Ama tarihe hakikatini veren de o değildir. (...) Tıpkı Aydınlanmanın ya da devrimin hakikati ya da anlamı olmadığı gibi. Buna rağmen tarihsel fenomenler Eleştiri ile tümüyle içeriden bir ilişkiyi sürdürür. İkisi de (felsefe ve tarih) iki *olay*dır, her biri diğerinin desteği ve taşıyıcısı olan ve her biri diğerine gönderen (diğerini geri gönderen) iki *şimdi*dir. Bu Aydınlanmanın (ya da devrimin) pratiğe ilişkin bir olay ve Eleştiri'nin bir düşünce olayı olması değildir. Çünkü her biri diğerini (diğeri üzerinde) düşünür ve eyler." Françoise Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, Editions Payot, Paris, 1991, s. 310, vurgular metinde.

137. Şeyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, s. 82-9.

Benhabib, kökenini Kant'ta bulan "kozmopolitanizm" anlayışını, içine gömülü olduğu metafizik ikilikten kurtaran, evrensel olanı içine yerleştiği tarihe geri döndürerek düşünmeye ve anlamlandırmaya izin veren bir zeminde sahiplenirken, bireysel özgürlüğün, eylemin kurumsal yapılarıyla, toplumsal etkileşim içinde yaratılan anlam dünyasıyla koparılamaz bağını ortaya koyan Hegelci mirası, başka bir deyişle "etik yaşam" anlayışını, Tin ve *onun* tarihi arasındaki uzlaşımın *bütünleştirici* perspektifine kurban etmeyecek bir şekilde yeniden canlandırır. Ancak kökenlere dair bu çifte sahiplenme, modernitenin iki büyük düşüncesi arasında bir sentez girişimi de değildir. Söz konusu sahiplenme, bu düşüncelerle paylaşılan vazgeçilemez kurucu unsurların ve kavramların açığa çıkarılarak yeniden yorumlanması ve yeniden içeriklendirilmesine karşılık gelir. Bu, bizi başlangıçlarımıza taşıyan bir çizginin, felsefi düşüncenin sürekliliğinin korunması anlamında takip edilmesi olduğu kadar, geleneğin kendi içinden dönüştürülmesidir de.[138] Bu anlamda, felsefe geleneğini radikal biçimde eleştirmiş ve düşünceyi bu gelenek içindeki tanımından koparark, söz ve eylemin birlikteliğinde, insanların çoğul varoluşunda yakalamış olan Arendt'in Benhabib'in felsefesindeki rolü de fazlasıyla dikkate değerdir.

138. Paul Ricoeur'ün şu sözlerini hatırlayabiliriz: "Bizim için Hegel'den bir şey Kant'tan bir şeye galip geldi; ancak Kant'tan bir şey de Hegel'e galip geldi; çünkü biz radikal bir biçimde post-Kantçı olduğumuz oranda post-Hegelciyiz. Benim görüşüme göre, bu alışveriş ve bu değiş tokuş hâlâ bugünün felsefi söylemini şekillendiren şeydir. Bu nedenle bize düşen görev, onları, birini diğerine karşı, birini diğeriyle olmak üzere birlikte düşünerek, hep daha iyi düşünmektir." Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, s. 403.

Katkıda Bulunanlar

Güçlü Ateşoğlu: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi ve *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*'nin kurucusu ve Genel Yayın Yönetmenidir. *Alman İdealizmi I: Fichte* (Eyüp Ali Kılıçaslan'la birlikte), *Alman İdealizmi II: Hegel, Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* (Doğan Özlem'le birlikte), *Spinoza ile Karşılaşmalar* (Eylem Canaslan'la birlikte), *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji* ve *Hegel'in Diyalektiği* başlıklı kitapların yanı sıra seksene yakın felsefe kitabını yayıma hazırlamıştır. Erken dönem modern felsefe (özellikle Spinoza ve Vico), Alman İdealizmi (özellikle Fichte ve Hegel) ve Marksist felsefe bağlamında ontoloji, metafizik, siyaset felsefesi ve tarih felsefesi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

Ömer B. Albayrak: Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 2002'de mezun olduktan sonra Galatasaray Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Felsefe ve Toplumsal Düşünce yüksek lisans programında, Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim bölümünde dersler verdi. Halen

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak ders veriyor. Çalışma alanları Alman İdealizmi, Alman Romantizmi ve çeviri felsefesi sayılabilir.

Volkan Çıdam: Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesidir. Goethe Üniversitesi, Frankfurt am Main Felsefe Bölümü'nden 2011 yılında Axel Honneth'in süpervizörlüğünde Karl Marx'ın Kapitalizm-Eleştirisinin ahlaki temellerini incelediği teziyle doktora derecesini almıştır. Akademik ilgi alanları arasında Demokrasi Teorileri, Alman İdealizmi, Marx ile Marksizm çalışmaları ve Eleştirel Teori bulunmaktadır. Eserleri arasında *Die Phänomenologie des Widergeistes: Eine Anerkennungstheoretische Deutung von Marx' normativer Kritik am Kapitalismus im Kapital* (Nomos Verlag, 2012), "Historical Method and Critical Philosophy" (*Philosophy at Yeditepe, Special Issue: Method in Philosophy*, 2016), "Adorno's two-track conceptualization of progress:The new categorical imperative and politics of remembrance" (*Constellations*, 2020) yer almaktadır.

Kurtul Gülenç: 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayımlandı. Gülenç'in *Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk* (Tekin Yayınları, 2016), *Frankfurt Okulu* (Ayrıntı Yayınları, 2015) ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx ve Sonrası* (İthaki Yayınları, 2017) adlı kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi – Platon'dan Zizek'e* (Doğu Batı Yayınları, 2013) ve Özlem Duva ile birlikte yayıma hazırladığı *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (YKY, 2016) adlı çalışmaları da bulunmaktadır. Sırasıyla Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve politika felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Frankfurt Okulu, Aydınlanma felsefesi ve çocuklar için felsefedir.

Özgür Emrah Gürel: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra Carleton Üniversitesi Ekonomi Politik Enstitüsü'nden yüksek lisans derecesini Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in politika kavramlarını karşılaştıran teziyle almıştır. Doktora öğrenimini Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Platon'un *Devlet* diyaloğunda siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine yazdığı teziyle tamamladı. Edebiyat-felsefe ilişkisi, Antik Yunan siyaset felsefesi, Alman İdealizmi, Eleştirel Teori ve Amerikan Pragmatizmi alanlarında çalışmaktadır. *Platon'un Devlet'inde Siyasal İktidarın Paradoksal Doğası* ile *Akıl ve Devrim: Lukács ve Habermas ile Praksis Felsefesini Yeniden Düşünmek* adlı iki ayrı kitap projesi üzerine çalışmaktadır.

Önder Kulak: 2009 yılında Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olmasının ardından, 2011 yılında "Marx, Lukács and Adorno on Alienation: Reification" başlıklı teziyle, Sussex Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans derecesi almaya hak kazandı. 2016 yılında, "Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür" başlıklı teziyle, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını tamamladı. Marksizm, Frankfurt Okulu ve felsefe tarihi içerisinden birçok akımı kendisine ilgi alanı olarak belirleyen Kulak'ın çeşitli dergi, gazete ve internet portallarında, ortak kitap projelerinde çalışmaları, yanı sıra editörlükleri ve çeviri kitapları bulunmaktadır. Ayrıca Kurtul Gülenç ile birlikte kaleme aldığı *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* ve *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar* isimli kitapları mevcuttur. Yakın zamanda *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür* ve *Aleviliğin Sırrı: Hallacı Mansur* başlıklı kitapları da yayımlanmış bulunmaktadır.

Zeynep Savaşçın: 1975 yılında İstanbul'da doğdu. 1994 yılında Saint-Benoit Fransız Lisesi'nden, 1999 yılanda Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden mezun oldu. 2000-2003 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi'nde Felsefe alanındaki ilk yüksek lisansını, 2003-2004 yılları arasında École des Hautes Etudes en Sciences Sociales –Paris'te Siyaset Çalışmaları– Fel-

sefe alanındaki ikinci yüksek lisansını tamamladı. 2017 yılında École des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Paris'te "Kantçı Kamusallıktan Hegelci Etik Yaşama, Normların Hikmeti ve Yaşamı" konulu tezini savunarak doktor unvanı aldı. 2001 yılından bu yana araştırma görevlisi olarak çalıştığı Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde siyaset felsefesi, hukuk felsefesi ve etik alanlarında dersler vermektedir. Aynı alanlarda çeviriler, ulusal ve uluslararası yayınlar yapmıştır. Kant ve Hegel felsefeleri üzerine Fransızca ve Türkçe makalelerinin yanı sıra Axel Honneth ve doktora hocası Marcel Gauchet üzerine çalışmaları bunlar arasında sayılabilir.

Alper Türken: 1998 yılında ODTÜ Elektrik-Elektronik Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktorasını Boğaziçi Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Hegel'in spekülatif kavramıyla çağdaş analitik felsefenin ilgisini araştırdı. Bir yandan teknoloji alanında profesyonel kariyerini sürdürken Boğaziçi Üniversite'sinde Kant, Klasik Alman Felsefesi, Hegel, Analitik Felsefe'de Hegelci Dönüş ve Psikanaliz konulu dersler verdi. 2012 yılında İstanbul'da düzenlenen 29. Uluslararası Hegel Kongresi'nin organizasyon komitesinde yer aldı. Hegel üzerine ulusal ve uluslararası olarak yayımlanmış çok sayıda eseri bulunmaktadır. Şu anda Hegel ve çağdaş felsefede kendilik, bilinç ve özgürlük sorunları ile normatifliğin temellerindirilmesi konularına odaklanmaktadır. Ayrıca Hegel'in sisteminin doğru sonsuzluk kavramı merkeze alınarak bir bütün olarak yorumlanmasına ilişkin bir proje üzerinde çalışmaktadır.

Hegel'in felsefesi son iki yüzyılda birçok kez ölü ilan edilmiş, gericiliğe ve hatta totalitarizme zemin hazırlamakla suçlanmış olsa da, bu felsefenin gücü ve etkisi azalmadı. Tam aksine: 1960'lardan beri hem Kıta Avrupası felsefesinde hem de mantıksal-pozitivizmi takip eden Analitik felsefe geleneğinde bir Hegel Rönesans'ı yaşandı. Birbirinden başarılı denemelerden oluşan bu kitap, Hegel felsefesinin kalıcı gücüne tanıklık etmektedir. Aynı zamanda bu çalışma, son on yılın oldukça olumsuz politik koşulları altında çalışan, fakat yine de uluslararası bir bilim ve analiz düzeyine ulaşmayı başaran Türkiyeli bilim insanlarının oluşturduğu bir felsefi topluluğun filizlenmesini belgeliyor. Türkiye'deki okurlara Hegel felsefesi ve onun zengin ve çeşitlenmiş mirası üzerine bu parlak derlemeyi sunmak benim için büyük bir mutluluk kaynağı...

Şeyla Benhabib

